

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُولَئِي خَيْرًا كَثِيرًا
جس کو حکمت ملی، اُسے حقیقت میں بُری دولت مل گئی

شَاه وَلِي اللَّهُ كَا فَلَسْمَه

(ابعد الطبيعات)

حقیقت میں نہ نہایت خدا اور انسان



پروفیسر ڈاکٹر ملک غلام مرتضی

toobaa-elibrary.blogspot.com

زیب تعلیمی ٹرسٹ
غمبرک ۳۰ لاہور
H-4.5

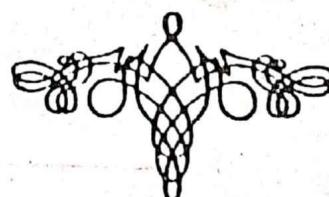
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوْتٰ خَيْرًا كَثِيرًا (القراءة)
جس کو حکمت ملی، اُسے حقیقت میں بڑی دولت مل گئی

شاه ولی اللہ کا فلسفہ

(ما بعد الطبيعات)

حقیقت کائنات ○ خدا اور انسان



پروفیسر ڈاکٹر ملک غلام مرضی



زیب یونیورسٹی
لکھبرک ۳ H-۱۰۵ لاہور ☆

جملہ حقوق بحقِ مصنف محفوظ ہیں

نام کتاب _____
مصنف _____
شاہ ولی اللہ کا فلسفہ (ما بعد الطبیعت)
پروفیسر ڈاکٹر ملک غلام مرتضی

نامہ الرئیس و صدر شعبۃ علوم الشرعیۃ والقضا۔ الشرعی
اسلامک اکیڈمی فارسانش اینڈ میکنالوجی جیات آباد، پشاور

ناشر _____
فتح الدخان

صفحات _____
قیمت _____
طبع _____
کتابت _____
زیب آفٹ پرنٹر ۱۰۵ اے گلبرک ۳ - لاہور
اقبال اختر، لاہور

فہرست مضمایں (جمال)

حصہ اول

- باب : حالاتِ زندگی، تبلیغی و علمی کارنامے۔ ۱۹
- باب : فکر و نظریں شخص اکبر، تجلی عظم، ذات بحث شخص اکبر کا ابداع حقیقت کائنات ۲۰
- حصہ دوم ۲۵
- باب : حقیقت کائنات۔ تدبیرِ عالم : ابداع، خلق اور تدبیر، خیروشر، تقدیر، عنایت اولی
- باب : شخص اکبر، ایک وحدت، شخص اکبر کا صدور، نفس کل اور نفسِ رحمانی، طبیعت کل ۵۳
- باب : تجلی عظم اور شخص اکبر، تاثیر، تحریثِ الہی یا تدبیر ۵۸
- باب : عالم مثال، عالم ارواح، عالم مثال، دراگنگ ہاؤس، نہال خانہ کائنات ۶۲
- باب : ملائکت، روحانی فرشتے، مثال فرشتے، انسانی روؤں، قرآنی اصطلاحات، فرشتوں کے اجتماعات، رفینِ الاعلیٰ، ندیِ الاعلیٰ، ملائکت کے دو کام ۷۲
- باب : طسمِ الہی : رابطہ درمیان مجرم شخص و عالمِ خدادت، شرح آیتِ فر ۷۸
- حصہ سوم : خدا کا تصور ۸۵
- باب : ابنِ عربی کا نظریہ توحید وجودی و وحدت الوجود، تنزلاتِ خمسہ: احادیث الائھہ، جبرو، عالم مثال، ناسوت، ذات بحث، ذات اور اسما و صفات، تنزیر، تبیہ، تکریت میں وصہدا عینِ مٹا۔ ۹۳
- bab : ابنِ عربی کا تصور کائنات : ہمہ ادست، ہمہ اندر او است، شعورِ خودی، ظہورِ خودی، وجودِ عالم کی نفی، وجودِ عالم کا اثبات، حادث یا قدیم۔

باب ۱۲ : مجدد الف ثانی کی وحدت الوجود پر تقدیم : کشف و مشاہدہ، استدلال عقلی، مقام و وجودیت مقام فنا، مقام نظمیت، مقام عبدیت، ابن عربی کا مقام، صفات عین ذات نہیں۔
کائنات صفاتِ ائمہ کا عکس ہے۔ متفرق دلائل۔

باب ۱۳ : مجدد الف ثانی کا تصور توحید : نظریہ تخلیق : صفاتِ ثانیہ اور اعدام متقابلہ، واجب اور ممکن، اتحاد اور عینیت کی نفی، وحدت شود : شہودِ محض، نمودِ محض۔

باب ۱۴ : شاہ ولی اللہ کا مسئلک : وجود کی حقیقت، وجود کے مراتب، وحدت الوجود، حقیقتِ قصوی، حقیقتِ مطلق (واجب الوجود)، علتِ العلل، سلسلہ امکانیات، شیوهِ انسانی صفات، ایتراعی صفات، وحدتِ بُریٰ، حقیقتِ الحقائق۔

باب ۱۵ : ابن عربی اور شیخ مجدد کے نظریات میں تطبیقیں کی کوشش : سیر مقامات : سیرالی اللہ سیرالی اللہ، سیر عن اللہ، حقائق اشائے حقائقِ ممکنات، وجودِ مطلق، وجودِ متمیز، وجودِ منضبط، العالم عین الحق، نفسِ قلبی اور ہیوں، ذات و صفات، خلاصہ، عبیداللہ بن حمیؑ کی ایک اہم تحریر۔

حِصْهہ چھماں

باب ۱۶ : حقیقتِ انسانی : مقصودِ کائنات، انسانی صفات، انسانی خواص، اخلاقِ انسانی، معیارِ زندگی۔

باب ۱۷ : انسانی ملکات : ملکیت، سیمیت (عالیہ و سافلہ)، اصحابِ اصطلاح، اصحابِ تجاذب

باب ۱۸ : انسانی اعمال : خواطر، روح، عمل کی پیدائش، عادت، عملی اور نفسی حالات، عمل اور اخلاق کا تلازم، ملام اعلیٰ کا اثر، جزاً و سزاً

باب ۱۹ : نسمہ اور نفسِ ناطقة : نسمہ (روح ہوائی)، اور نفسِ ناطقة کا تعلق، ملکیت و سیمیت۔

باب ۲۰ : روح : انسانی روح کا نسمہ اور نفسِ ناطقة سے تعلق۔ روح کی حقیقت، روحِ عظیم، مکملِ روح۔

باب ۲۱ : موت کی حقیقت : جسم، نسمہ اور روح کا باہمی تعلق، عالمِ بزرخ، عالمِ حشر، جنت و جہنم۔

باب ۲۲ : خواب کی حقیقت : خواب کیوں؟ خواب کی تین قسمیں۔

باب ۲۳ : تصرف : ظاہر و باطن، احسان، ذکر و فکر، تصرف کی تاریخ، تصورِ شیخ، لطائف مقاماتِ صوفیا (سکر و صحی)، اسماں بسلوک۔ تصورِ خالق، فنا و بقا، سلوک کی منزلیں۔

تصرف کی روح۔

تشریحِ اصطلاحات۔

کتابیات

نوٹ : تفصیل فہرستِ مضامین ہر جستہ کے شروع میں دی گئی ہے۔

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تعارف

فلسفہ کے ایک ادنیٰ طالب علم کی حیثیت سے حضرت امام ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ
کی مابعدالطبعیات پر جو کچھ اور جیسا کچھ کام کرنے کی مجھے سعادت نصیب ہوئی ہے اس
کا سہرا جاپ استاد پروفیسر غلام صادق صاحب (صدر شعبہ فلسفہ پنجاب یونیورسٹی)
کے سرہ ہے۔ خواجہ صاحب ایک شخصیت ساز شخصیت ہیں۔ پانچ سال پہلے کی بات ہے
کہ میں دارالعلوم تقویۃ الاسلام میں جمیع کی نماز پڑھا کر فارغ ہوا تو خواجہ صاحب نے مجھے
دارالعلوم میں ہی کچھ دیر تک اپنی صحبت سے نوازا۔ اسی دوران میں آپ نے فرمایا
کہ وہ شاہ ولی اللہ سے لے کر اقبال تک تمام مسلمان فلاسفہ پر تحقیقی کام کرنے کا عظیم منصوٰ
ر رکھتے ہیں۔ انہوں نے مزید فرمایا کہ شاہ ولی اللہ پر کام کرنے کی بنیادی شرائط یہ ہیں کہ
ریسرچ اسکالر بیک وقت ایم۔ اے فلسفہ بھی ہوا اور ایم۔ اے عربی بھی۔ نیز یہ کہ وہ فارسی
زبان سے بھی اچھی طرح واقف ہو۔ اس کے بعد آپ نے مشورہ کے طور پر نہیں بلکہ
محض اطلاع کے طور پر ارشاد فرمایا کہ :

قرعہ فال بنام من دیوانہ زند

یعنی میرے لیے سوائے اس کے کوئی اور صورت نہی کہ ان کے حکم کے آگے تسلیم
ختم کر دوں۔ یہ الگ بات ہے کہ ایک طالب علم کی حیثیت سے میں خود بھی شاہ صاحب
کا مطالعہ کرنا چاہتا تھا، لیکن ان پر اور خصوصاً ان کی مابعدالطبعیات پر کام کرنے کی کمی

ہمت نہ ہوئی۔ جناب خواجہ صاحب نے اس قدر جذب پیدا کیا اور انہی ہمت دلائی کر میں نے کام شروع کر دیا اور غالباً اتنا کچھ کام کر لیا جس کا میں فی الواقع اہل نہیں تھا۔ یہ محض اللہ تعالیٰ کافضل تھا کہ اس نے خواجہ صاحب کی نگاہ کرم کو میرے لیے ارزان فرمایا اور مجھے یہ توفیق میسر آئی۔ اللہ تعالیٰ کا اس پر جتنا بھی شکر کروں کم ہے۔

شاہ ولی اللہ کی شخصیت اتنی عظیم اور اہم ہے کہ آج ہندو پاک میں کوئی بھی اسلامی مدرسہ فکر ایسا نہیں ہے جو ان کا خوش پیش نہ ہو۔ تمام فرقے انہیں اپنا امام تسلیم کرتے ہیں۔ تفسیر ہو یا حدیث، فقہ ہو یا علم کلام، ادب ہو یا فلسفہ تمام علوم میں ان کی عقیدت نمایاں ہے۔ بہت ہی عجیب بات ہے کہ ان کی تحقیق کے بعض گوشے ایسے ہیں جن سے ہماری جدید نسل قطعاناً آشنا ہے۔ فلسفہ ما بعد الطبیعت اُنہی میں سے ایک ہے۔ یہ بست حرام نصیبی کی بات ہے کہ ہماری یونیورسٹیوں کے سوچنے سمجھنے والے نوجوان اپنے گھر کے جواہرات سے نا آتا ہوں اور غیروں کے غرف ریزوں پر لپچائی ہوئی نگاہوں سے دیکھیں۔ ازیں ضروری ہے کہ ہمارا علمی سرمایہ جلد ایسے انداز میں پیش کر دیا جائے کہ نسل اس کی حقیقت اور اہمیت کو پا جائے۔ یہ مقالہ شاہ ولی اللہ کی ما بعد الطبیعت“ اسی مقصد کے پیش نظر لکھا گیا ہے۔

اس مقالہ کا موضوع محض فلسفہ نہیں بلکہ شاہ ولی اللہ کے فلسفہ کے صرف ایک اہم حصہ“ ما بعد الطبیعت ” تک ہی بحث کو محدود کیا گیا ہے۔

جدید و قدیم ما بعد الطبیعت میں زیادہ تر مندرجہ ذیل موضوعات پر ہی بحث کی

جائی رہی ہے :

۱۔ کائنات کی حقیقت ۲۔ تصویرِ خدا ۳۔ انسان کی حیثیت

شاہ صاحب نے بھی انہی تینوں موضوعات پر اطمینان خیال کیا ہے اور انہی تینوں موضوعات پر ہی اس مقالہ میں گفتگو کی گئی ہے؛ چنانچہ مقالہ کے تین حصے ہیں جن میں

الگ الگ ان موضوعات کو لیا گیا ہے اور شاہ صاحب کے نظریات کو (جو کہ مختلف کتابوں میں مختلف مقامات میں بھرے ہوئے ہیں) مربوط انداز میں سمیئنے کی کوشش کی گئی ہے۔

یہاں پر ایک بہت ہی اہم بات کو مد نظر رکھنا ہو گا اور وہ یہ کہ شاہ صاحب اپنے دور کے بہت بڑے متكلّم اسلام ہیں۔ ان کی تمام تصانیف کا منبع قرآن و حدیث ہے۔ ان کا فلسفہ، علم کلام حتیٰ کہ ما بعد الطبیعتات بھی قرآن و حدیث سے ہٹ کر نہیں ہے بلکہ ان کے دعویٰ کے مطابق یادہ قرآن و حدیث سے مخذل ہے یا روحانی طور پر ان کے ذاتی مشاہدات و اکشافات کا ثبوت ہے۔

اس صورت میں شاہ صاحب کی پوری ما بعد الطبیعتاتی دعوت کو سمجھنے کے لیے منتظر میں ان مسلم عقائد کو رکھنا بڑے گا جو قرآن و حدیث کی تعلیمات میں پائے جاتے ہیں۔ مثلاً خدا، رسالت، آخرت، حشر و نشر، فرشتوں کا وجود وغیرہ۔

ظاہر ہے کہ شاہ صاحب کی ما بعد الطبیعتات بیان کرتے ہوئے مذکورہ بالا ان سب باتوں کا لکھنا ضروری ہے اور نہ ہی ممکن۔ چنانچہ اس کتاب میں صرف ان باتوں کو بیان کیا گیا ہے جو شاہ صاحب کے ساتھ مخصوص ہیں اور جس میں شاہ صاحب کو تفرد حاصل ہے۔ وہ باتیں جو عام اسلامی تعلیمات میں مسلم ہیں یا جنہیں عام حکماء اسلام یا صوفیاء بقول کرتے چلے آئے ہیں، اس کتاب میں درج نہیں کی گئیں اور یہ اس مفروضہ کے ساتھ کیا گیا ہے کہ وہ قاری جو شاہ صاحب کی ما بعد الطبیعتات کا مطالعہ کرنے بیٹھا ہے، وہ قرآن و حدیث کی تعلیمات اور فلسفہ اسلام کے عام مزومات سے اچھی طرح واقف ہے۔

یہ افسوسناک حقیقت ہے کہ شاہ صاحب کی ما بعد الطبیعتات کو مربوط انداز میں پیش کرنے کی ابھی تک کوئی قابل ذکر کوشش نہیں کی گئی۔ کم از کم میری نظر سے بے حد کوشش کے باوجود، ابھی تک کوئی تحریر یا تحقیقی مقالہ نہیں گزرा۔ اس لیے فی الحال بنیادی ضرورت

اس امر کی تھی کہ شاہ صاحب کے مابعدالطبیعتی فلکر کو من و عن پیش کر دیا جائے۔

یہ دورہ بت ہی اختصار پندتی کا ہے اس لیے میں نے انتہائی اختصار کے ساتھ صرف شاہ صاحب کے مابعدالطبیعتی نظام کو آسان ترین زبان میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ فی الحال شاہ صاحب کی دعوت عام طلباء فلسفہ تک پہنچ جائے۔ شاہ صاحب کے نظریات کو نقد و نظر کی کسوٹی پر پر کھنے کا کام میں نے ابھی شروع نہیں کیا۔ اگر توفیقِ الہی ہوئی تو انشاء اللہ وہ بھی ہو گا۔ فی الحال صرف بیان (Exposition) پر فنا عت کی گئی ہے۔

البتہ کمیں کمیں شاہ صاحب کے نظریات کا مقابل دیگر فلاسفہ کے نظریات سے کیا گیا ہے، مثلاً وحدتِ الوجود کی بحث میں شاہ صاحب کے تصورِ خدا کا موازنہ ابنِ عربی، مجدد الف ثانی اور سپینوزا (Spinoza) کے تصورِ خدا سے کیا گیا ہے۔ بھی صورتِ حال تصوف اور انسانی نفیات کے مباحث میں پیش آئی ہے۔

شاہ صاحب کی مابعدالطبیعتات پر تحقیق کرتے ہوئے میرا طریقہ کا انتہائی سادہ رہا ہے اور وہ یہ کہ اس سلسلہ میں میں نے صرف شاہ صاحب کی تصنیفات کے مطابع پڑھی بھروسہ کیا ہے۔ اس سلسلہ میں شاہ صاحب کی کتابوں (خصوصاً حجۃ اللہ الباوغہ اور سطعات) کے بعض حصتوں کو تحریکِ ولی اللہی کے ایک بزرگ مولانا مقبول عالم صاحب سے درست پڑھا ڈیا۔ اس سلسلے میں میں مولانا صاحب کا بے حد منون ہوں کہ وہ مسلسل ایک سال تک مجھے انتہائی ایثار کے ساتھ وقت دیتے رہے اور انہوں نے اپنی اہم ضروریات تک کی پرواہ نہیں کی۔ لبِ اللہ تعالیٰ ہی انہیں جزا عطا فرماسکتے ہیں۔

اس سلسلہ میں مجھے اگر کمیں باہر سے مدد ملی بھی تو وہ مولانا عبدی اللہ سندھی کی تشریخاً سے۔ اس دور میں غالباً مولانا ناسدھی ہی شاہ ولی اللہ کے رب سے بڑے شارح میں حقیقت یہ ہے کہ شاہ صاحب اور خصوصاً ان کی "مابعدالطبیعتات" پر طبع آزمائی کی ہمت ہی بہت کم لوگوں کو ہوئی ہے اور اس کی کتنی وجہات ہیں :

۱۔ شاہ ولی اللہ صاحب کی بہت کم کتابوں کے ترجمے ہو سکے ہیں۔ ان کی بعض بہت ہی اہم کتابیں مثلاً التفییمات الالہیہ، البدور البازنغہ وغیرہ کا ابھی تک کسی زبان میں ترجمہ نہیں ہوا۔ بہر و فی زبالوں میں بھی سوائے دو تین کے اور کتابوں کے ترجمہ نہیں ہو سکے۔ اس لیے ابھی تک باہر کی دُنیا شاہ صاحب سے کا حلقہ واقف نہیں ہے۔

۲۔ اکثر منتشر قین حضرات شاہ صاحب کے نظریات سے بیگانہ رہے ہیں اور اس کی سادہ سی وجہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کی عربی تحریر ان حضرات کے فہم سے بالا ہے۔ یہ میری منتقل رائے ہے کہ اکثر منتشر قین کی عربی دانی کا معیار ہمیشہ سطحی اور پست رہا ہے۔ شاہ صاحب ایسے لوگوں کی دسترس سے ہمیشہ باہر رہے ہیں اور رہیں گے جن کے مزاج میں تحقیق سے زیادۃ بنصرہ ہو۔

۳۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ شاہ صاحب عرب دُنیا میں بھی پُوری طرح متعارف نہیں ہے۔ مولانا عبد اللہ بن ہمی نواباً واحد شخصیت ہیں جنہوں نے شاہ صاحب کو باہر کی دُنیا سے متعارف کر دیا۔ اس سلسلہ میں ابھی بہت کچھ کرنا باتی ہے۔

۴۔ شاہ صاحب کی "ما بعد الطبیعت" کے عامہ نہ ہونے کی ایک اہم وجہ یہ بھی ہے کہ "ما بعد الطبیعت" فلسفہ کی وہ شاخ ہے جس کی خالصتاً فتنی حیثیت ہے ظاہر ہے کہ وحدت الوجود کی بحث سمجھنے کے لیے اصطلاحات کے ایک گورکھ دھندا سے شناسائی کی ضرورت ہے جس کے لیے بنیزد ابن عربی سمجھے ہیں آسکتے ہیں اور نہ شاہ ولی اللہ ان سب مشکلات کے باوجود ہیں نے اس مشکل مگر انہم کام کی ابتداء کر دی ہے۔ یہ ایک ابتدائی کوشش ہے مگر مجھے اپنیں ہے کہ وہ لوگ جو اس سلسلہ میں مزید کام کرنا چاہیں گے یہ ان کے لیے بُنیاد کی حیثیت رکھے گی ظاہر ہے کہ جڑ اس قدر حسین نہیں ہوئی جس قدر حسین برگ وبار ہوا کرتے ہیں۔ میری دعا ہے کہ یہ کوشش حسین برگ وہار کا پیش خیہ ہو۔

اس سلسلہ میں سخت ناشکری ہو گی کہ میں اپنے چند محنیں کا شکریہ ادا نہ کروں۔ پروفیسر خواجہ غلام صادق صاحب کو تو ہمیشہ وقت بے وقت تنگ کرتا رہتا ہوں مولانا مقبول عالم کے نؤس اور ان کے نقل کردہ مولانا سندھی کے امالی میرے لیے بہت مدد شافت ہوتے۔ میرے مخدوم و مرشد مولانا سید ابو بکر غزنوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس سلسلہ میں میری بہت رہنمائی فرمائی۔ میں ان سب حضرات کا بے حد شکر گزار ہوں، میں ان اساتذہ کرام کا بھی بے حد منون ہوں جن سے گورنمنٹ کالج لاہور کے زمانہ طالب علمی میں میں نے فلسفہ پڑھا۔ ان حضرات کی زندگیاں اور ان کی مخلصانہ کوششیں اب بھی میرے لیے مشغیر ہیں اس تحقیقی مقالہ کے دوران میں دو بزرگوں سے شدید متأثر ہوا:

- ۱۔ ایک تو مولانا عبد الدین سندھی ہیں جیسا کہ پہلے عرض کر دیا گیا۔ ان کی اردو شرح حجۃ اللہ بالغرا اور دیگر غیر مطبوعہ امال کا میں علمی طور پر سب سے زیادہ منون ہوں۔
- ۲۔ دوسرے بزرگ ڈاکٹر بربان احمد فاروقی ہیں۔ مابعد الطیعات میں وحدت الوجود غالباً پسچیدہ ترین مسئلہ ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا تحقیقی مقالہ "مجدد کاظمیہ توجید" میرے لیے بے حد مفید شافت ہوا۔ اس اعتبار سے میں ڈاکٹر صاحب کا علمی طور پر منون ہوں۔ آخر میں میں حضرت مولانا سید ابوالخیر المودودی صاحب (مولانا مودودی کے بڑے بھائی) کا بھی انتہائی شکر گزار ہوں کر انہوں نے بعض امور خصوصاً وحدت الوجود کے بحث میں کمال شفقت سے میری مدد فرمائی اور اپنے عظیم کتب خانہ سے مستفید ہونے کا موقع مرحمت فرمایا۔ جزاهم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء۔

سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّةِ عَمَّا يَصْنَعُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمَرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ

رَبِّ الْعَلَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْمَرْسَلِينَ مُحَمَّدٌ وَعَلَىٰ آلِهٗ وَاصْحَابِهِ اجمعِينَ۔

ڈاکٹر ملک غلام مرتضیٰ

صدر شعبۃ علوم الشرعیۃ والقضاء الشرعی

اسلامک آئیڈی فارمانس اینڈ لیکنائجی، جیات آباد، پشاور

حوالہ جات کے پار میں طریقہ کار

اس کتاب کے آخر میں "کتابیات" کے تحت تمام متعلقہ کتب اور حوالہ جات کے تفصیل کو الف درج کر دیے گئے ہیں۔ ان کو الف میں ہر حوالے سے متعلق نام مصنف، نام کتاب، شہر، نام ناشر اور سن طباعت درج کر دیے گئے ہیں۔ ہر کتاب کے لیے ایک مستقل سیریل نمبر مقرر کر دیا گیا ہے۔

مقالہ کے دوران جہاں کہیں کسی کتاب کا حوالہ دینے کی ضرورت پڑیں آئی ہے تو اس کتاب کے تمام کو الف بار بار درج کرنے کی گردان نہیں کی گئی، بلکہ صرف اس کتاب کا سیریل نمبر درج کر دیا گیا ہے اور اس کے بعد اس کتاب کا صفحہ نمبر درج کر دیا گیا ہے۔ اس سے وقت اور جگہ کی بہت بچت ہو گئی۔ حوالہ جات کا یہ طریقہ کار غالباً جدید ترین ہے اور مغربی مالک کے تحقیقی اداروں میں مستعمل ہے۔

ایک مثال ملاحظہ ہو جائیے میں حوالہ اس طرح سے درج ہو گا:

۳۸ : ص

اس کا مطلب ہو گا کہ وہ کتاب یا حوالہ جو کتابیات کے سیریل نمبر پر درج ہے اس کا صفحہ نمبر ۳۸ ملاحظہ ہو۔



فہرست مضمایں

حصہ اول : حالات زندگی

باب

نام و نسب

بچپن و تعلیم

مراحلِ سلوک

درس و تدریس

مشائخ حرمین سے استفادہ

تبیغی و علیٰ کارناۓ

دینی مدرسہ کا قیام

فسودہ نظامِ تعلیم سے بغاوت

نیادری نصاب : نئے نصاب کے اثرات

(ذہنی جمود لٹانا، نئی نسل تیار بھی، قرآن و حدیث کا ذوق)

ملکہ تطبیق و تبیز

ترجمہ قرآن

فلسفے کے اثرات اور تجدیدی کارناۓ

تشکیلِ جدید کا حل

فلسفہ معاشر

نظام اسلام کا تصور

تصوف کی اصلاح

- | | |
|----|-------------|
| ۱۳ | اجتہاد |
| ۱۴ | طریزِ نگارش |
| ۱۵ | مشاغل |
| ۱۶ | جلائل اعمال |
| ۱۷ | خود فہمی |
| ۱۸ | |
| ۱۹ | |
| ۲۰ | |
| ۲۱ | |

شاہ صاحب کی مابعد الطیعت ایک نظر میں

باب ۳

- | | |
|-------|---|
| ۲۲ | شخصِ اکبر |
| ۲۳ | تجھلِ اعظم : غیب |
| ۲۴ | ذاتِ بحث |
| ۲۵ | شخصِ اکبر کا ابداع - خلق، تدبیر |
| ۲۶-۲۷ | حقیقتِ کائنات : عالمِ مثال - خلیلۃ القدس، عالمِ زوہانیت - تجھلی رحمانیہ |
| ۲۸ | وقتِ مشالیہ - تدلی |
| ۲۹ | حصہ دوم : حقیقتِ کائنات |

باب ۴

- | | |
|----|--|
| ۳۰ | تدبیر عالم |
| ۳۱ | صفاتِ ثالث : الف : ابداع ب : خلق ج : تدبیر خیر و شر : خیر و شر کیا ہے؟ شر دُور کرنے کے طریقے (قبض، بسط، احالہ، الام) |
| ۳۲ | تقدیر : علت و معلول کا بالائی نظام، نوعِ انسانی کی تقدیر - شریعت |
| ۳۳ | عنایت اولی : تدبیرِ حملی، نفس اور جسم کا رابط، اس طوکے نظریے سے مقابل۔ |

باب ۵

- | | |
|----|------------------------------|
| ۳۴ | ایک وحدت - شخصِ اکبر کا صدور |
|----|------------------------------|

۱۵

۲۸

۳۰

۳۲

۳۵-۳۲

۳۶

۳۷

۴۰

۴۱

۴۲

۴۳

۴۰

۴۱

۴۲

۴۲

شخصِ اکبر کے دو اجزاء : نفسِ مُلْ، نفسِ رحمان
طبعیتِ مُلْ اور نفسِ مُلْ - شخصِ اکبر کا ابداع

باب ۵ تجلیٰ اعظم

تجلیٰ اعظم اور شخصِ اکبر - کائنات میں تجلیٰ اعظم کی تاثیر قدرتِ الہی یا

نظامِ تدبیرِ الہی - تجلیٰ اعظم اور نبوت

باب ۶ عالمِ مثال

عالمِ ارواح - عالمِ مثال - ڈرائیگ ہاؤس، نہاد خانہ کائنات،

قرآن و حدیث سے مثالیں -

شیخ الاعراق کا نظریہ - امام ابن تیمیہ کا نظریہ

عالمِ مثال کے تین حصے : روحانی درجہ، متوسط درجہ، ادنیٰ درجہ

خدا اور عالمِ شہادت کے مابین ایک واسطہ

قوتِ مثالیہ : صورت اور معنی کا تعلق - قوتِ مثالیہ کی قسمیں، اس کی تاثیر

باب ۷ حظیرۃ القدس

روحِ اعظم، حظیرۃ القدس میں ملارِ اعلیٰ کے کام، روح القدس کی تائید

باب ۸ ملارِ اعلیٰ

ملارِ اعلیٰ کی ترکیب : نورانی فرشتے، مثالی فرشتے، انسانی روؤیں،

قرآنی اصطلاحات، فرشتوں کے اجتماعات - رفیق اعلیٰ اندی اعلیٰ، ملارِ اعلیٰ

ملارِ اعلیٰ کے دو کام

باب ۹ طسمِ الہی

رالبط در میان مجردِ محض و عالمِ شہادت

شرح آیت نور

حصة اول

حالات زندگی

شاہ صاحب کی ما بعد الطیعات ایک نظر میں

باب

حالاتِ زندگی

نام و نسب

حضرت شاہ ولی اللہ دبلوی رحمہ اللہ کا اصل نام احمد بنیت ابوالفیاض اور تاریخی نام عظیم الدین ہے۔ آپ کے والد گرامی حضرت شاہ عبدالریم اپنے زمانے کے عالم ربانی تھے۔ آپ کا سلسلہ نسب والد کی طرف سے حضرت عرضی اللہ عنہ اتک اور والدہ کی طرف سے امام موسیٰ کاظم تک پہنچتا ہے۔

آپ ۲۳ شوال ۱۱۶۷ھ مطابق ۱۸۰۳ء، انبیوی برذر چارشنبہ دہلی میں پیدا ہوئے۔ آپ کی ولادت سے قبل آپ کے والد اور دیگر بہت سے بزرگوں کو آپ کے متعلق بہت سی بشارتیں ہوئیں، نایاب اسی وجہ سے آپ کا نام ولی اللہ پڑیا پچپن اور تعلیم

آپ پچپن سے ہی بے حد ذہین، سادہ طبیعت، شریف النفس اور متین تھے۔ آپ کے والد کی تربیت کے سبب آپ نے انتہائی کم عمر میں تمام دینی اور دینی علوم پر غبور حاصل کر لیا۔ سات سال کی عمر میں قرآن مجید حفظ کیا۔ ۱۵ سال کی عمر میں تمام متداولہ درسی علوم مکمل کر لیے۔ علم حدیث، تفسیر، فقہ، منطق، علم کلام، تصوف، سلوک، علم الحقائق، خواص اسماء و آیات، طب، فلسفہ، علم معانی، ہدیت و حساب غرضیکہ اپنے دور میں مردوجہ تمام قدیم و جدید علوم حاصل کر لیے۔ ان علوم کا اکثر حصہ آپ نے اپنے والد گرامی سے پایا۔

مراحل سلوک

آپ کے والد گرامی شاہ عبدالرحیم نے بعض مصلحتوں کے تحت آپ کی شادی ۱۳ اسال کی عمر میں کر دی (یہ مصلحتیں بعد میں بہت اہم ثابت ہوئیں)۔ ۱۵ اسال کی عمر میں آپ نے والد صاحب کے یاتھ پر بیعت کی۔ انہوں نے آپ پر خصوصی توجہ کی اور یوں آپ کو علم باطنی حاصل ہوا۔ ۱۶ اسال کی عمر میں آپ نے نقشبندیہ طریقہ سلوک طے کیا اور ساتھ ہی تفسیر بیضاوی کا ایک حصہ مکمل کر کے مر و جہ نصاب تعلیم سے فراغت پائی۔ اس موقع پر والد ماجد نے ایک شاندار تقریب منعقد کی۔ عوام کو دعوت پر بُلایا اور آپ کی دستار بندی کی رسم ادا ہوئی۔ آپ کی عمر کے تریسویں سال آپ کے والد ماجد سخت بیمار ہوئے۔ اس وقت تک آپ علم باطن میں کافی کمال حاصل کر چکے تھے۔ چنانچہ والد ماجد نے حالتِ مرض میں آپ کو بیعت اور ارشاد کی مند پر بُلایا۔

درس و تدریس

اسی سال ۱۹۱۸ء میں آپ کے والد انتقال فرمائے گئے اور شاہ صاحب نے درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا۔ آپ کے کمالات ظاہری و باطنی کی شہرت دُوز دُور تک پہنچ چکی۔ تقریباً بارہ سال تک آپ دینی کتب اور معمولات کا درس دینے میں ہر قسم مشغول رہے۔ اس دوران میں شاہ صاحب کم کھانا لکھاتے، کم آرام فرماتے اور زیادہ سے زیادہ دینی کتب کا مطالعہ کرتے۔ "فتھار محدثین" کا طریقہ آپ کو پسند تھا۔

مشاخچ حرمین سے استفادہ

علوم میں تحقیق کا شوق اس قدر بڑھا کہ آپ نے دُنیا نے اسلام کے بہترین علماء و مشاخچ سے استفادہ کرنے کی خاطر عرب میں شریفین کا سفر اختیار کیا۔ چنانچہ ۱۹۲۱ء ہجری مطابق ۱۳۰۷ء میں آپ حجج کے لیے روانہ ہوئے اور تقریباً دُیسہ سال تک حرمین کے علماء اور مشاخچ سے استفادہ کرتے رہے۔ مدینہ منورہ میں شیخ ابو طاہر محمد بن ابراہیم گردی مدنی سے سند

حاصل کی شیخ ابو طاہر بھی مردم شناس تھے۔ اکثر فرمایا کرتے کہ ”ولی اللہ الفاظ کی سند مجھ سے لیتا ہے اور میں معنی کی سندان سے لیتا ہوں۔“

شیخ ابو طاہر کے علاوہ شاہ صاحب نے شیخ وفد اللہ بن شیخ سیمان مغربی اور تابعین قلعی حنفی کے مدرسون میں بھی استفادہ کیا۔ باطنی علم حاصل کرنے کے لیے شاہ صاحب شیخ نادی کی خدمت میں حاضر ہوئے، ان سے بیعت کر کے فیض حاصل کیا۔ ان کے علاوہ شیخ احمد قشاسی، سید عبدالرحمٰن ادریسی، شمس الدین، احمد بن علاء بابلی، شیخ علیہ بصری، شیخ حن عجمی، شیخ احمد علی اور شیخ عبد اللہ بن سالم بصری سے بھی اکتساب فیض کیا۔ شیخ ابو طاہر مدن جو علم ظاہر کے ساتھ علم باطن کی بھی بُلند پائی خصیت تھے، انہوں نے بھی آپ کو تام طرقِ فوفیہ کا ایک جامع فرقہ عطا کیا۔ دوسرا رج کرنے کے بعد ۱۸۵۱ء بھری مطابق ۳۲۰ھ، ایسوی کو واپس دہلی آئے۔ جہاں آپ کا شاندار استقبال کیا گیا۔

تبیغی و علمی کارنامے

دینی مدرسہ کا قیام

ج سے واپسی پر دہلی میں پھر ایک دینی مدرسہ قائم کیا جسے بادشاہ وقت شاہ محمد شاہ زنگیلانے ایک غالی شان حوالی میں منتقل کروادیا۔ یہاں آپ نے درس و تدریس نئے انداز میں شروع کیا۔ حریمین سے لوت کر آپ کی توجہ دیگر علوم کی بجائے قرآن و حدیث پر مرکوز ہوئی۔ یہ مدرسہ آپ کے بعد بھی جاری رہا اور تاریخ ساز شخصیتیں پیدا کرتا رہا۔ ۱۸۵۱ء کی جنگِ آزادی میں اسے تباہ کر دیا گیا۔

فرسودہ نظام لقیم سے بغاوت

شاہ صاحب کے زمانے میں دینی درسگاہوں کے حالات بہت ابتر تھے۔ سالماں سال خود صرف فلسفیات موسیٰ گافیاں، منطق کی باریکیاں، ہیئت و ریاضی کے بکھیرے اور

اس کے علاوہ دیگر علوم جن کا قرآن مجید اور سنت نبوی سے کوئی براہ راست تعلق نہ تھا، طلباء کا اصل موضوع بننے رہتے تھے۔ قرآن و حدیث کے صرف وہ حصے پڑھنے لیے جاتے تھے جن کا تعلق فروعی مسائل اور فرقہ دار از جمکرے سے ہوتا۔ رہا دین کا مجموعی تصور، اس کی روح اور اعلائے کلمۃ اللہ کے لیے تربیت! تو یہ باتیں ان کے نصاب سے خارج تھیں۔ نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ آنھ دس سال تک طلباء غیر ضروری اور غیر متعلق علوم میں سر کھپا کھپا کر تھک جاتے تو انھیں تبرکات قرآن مجید کا ایک آدھ پارہ اور حدیث شریف کی ایک آدھ کتاب تیزی کے ساتھ دورے کی شکل میں (جس میں ترجمہ سے زیادہ تکلیف نہ دی جاتی تھی)، ختم کر دیا جاتا۔ اور طلباء سے یہ امید رکھی جاتی کہ سند حاصل کرنے کے بعد وہ قرآن اور حدیث کا مطالعہ عازم کر لیں گے۔ ظاہر ہے کہ یہ موقع ہمیشہ عجیب ثابت ہوتی۔ دینی مدارس کے طلباء اور توبہت کچھ سیکھ لیتے تھے لیکن دین کی روح، قرآن کے علوم، اور حدیث کے انوار سے محروم رہتے۔ اس ابتہ حالت کا احسان شاہ عبدالرحیم کو بھی تھا، لیکن حضرت شاہ ولی اللہ نے اس کو انسانی شدت سے محسوس کیا اور ایک نئے نصابِ تعلیم کی طرح ڈال۔

نیا درسی نصاب

آپ کے درسی نصاب کا مختصر حال یہ ہے کہ آپ پہلے پہل صرف و نحو کے مختصر مگر انسانی ضروری رسائل طلباء کو پڑھاتے۔ صرف و نحو پر زیادہ وقت صنائع کیے بغیر آپ کت یا تاریخ کی کوئی عربی کتاب شروع کر دیتے جس سے طلباء کو عربی زبان پر قدرت حاصل ہو جاتی۔ اس کے بعد دیگر علوم و فنون میں زندگی برپا کرنے کی بجائے آپ براہ راست موطاً امام مالک شروع کر دیتے اور قرآن مجید کا ترجمہ بغیر تفسیر کے تیزی کے ساتھ پڑھا دیا جاتا۔ اس دوران علم لغات اور قواعد تجوید خود بخود طلباء کو آ جاتے۔ اس کے بعد تفسیر جلال الدین پڑھائی جاتی۔ اس سے فراغت کے بعد ایک وقت کتب حدیث مثلاً صلح بخاری، صحیح مسلم وغیرہ اور کتب فقہ، عقائد، سلوک وغیرہ اور دوسرے وقت کتب حکمت پڑھائی جاتیں۔

نئے نصاب کے اثرات

اس نئے طریقہ تعلیم سے طلباء کا ذہنی جمود لٹ گیا۔ اس مختصر سے نصاب تعلیم نے بے شمار فقیہ و محدث پیدا کیے اور طلباء اس قابل ہو گئے کہ وہ آیات و احادیث پر عز و تذکر کریں۔ اپنے دور کے مسائل کو صحیح طور پر سمجھیں اور ان کا حل آیات و احادیث سے ڈھونڈ نکالیں۔

شاہ صاحب کے چاروں صاحبزادے (شاہ عبد العزیز، شاہ رفیع الدین، شاہ عبدالقدیر اور شاہ عبد الغنی) بھی اسی درس کے فارغ التحصیل تھے اور تاریخ شاہد ہے کہ یہ لوگ روشنی کے بیانارثابت بیوئے۔

شاہ صاحب نے مستقل درسِ قرآن شروع کیا۔ آپ والدگرامی کے درسِ قرآن میں مستقل طور پر شریک ہوتے رہے۔ ختم قرآن کے بعد حدیث کا دورہ فرماتے اور کوئی ایک کتاب باقاعدہ تشریع کے ساتھ مکمل فرماتے۔ اس دورہ قرآن و حدیث سے طلباء کے علاوہ عوام بھی فائدہ اٹھاتے۔

ملکہ تطبیق و تمییز

شاہ صاحب کا اہم کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے علمی جمود کو توڑا، اندھی تقليد ترک کی۔ اندھی تقليد کا راج کافی حد تک ختم ہوا۔ براہ راست قرآن و حدیث کی روشنی میں اپنے دور کے مسائل کو کھنگالا۔ اجتہاد کے بند دروازے کو کھولا اور فکر و نظر کی نئی راہیں ملت اسلامیہ کو عطا کیں۔ فقہاء اور ابلیح حدیث انتہا پسندی کا شکار تھے اور اسی وجہ سے نقطہ عدل سے بہت پچکے تھے عصیت اور تنگ نظری سرایت کیے ہوئے تھے۔ شاہ صاحب نے تمام فرقوں کی پسند و ناپسند کا لحاظ کیے بغیر ایک درمیانہ اور اعتدال کی راہ نکالی جو فی الواقع اسلامی راہ تھی۔ آپ اپنے بارے میں خود ہی لکھتے ہیں یہ۔

"مجھ کو ایک ایسا ملک عطا فرمایا گیا ہے جس کی بدولت میں تمام عقائد و اعمال اور اخلاق و آداب کے متعلق یہ تیز کر سکتا ہوں کہ دینِ حق کی اعلیٰ تعلیم، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ارشاد ہوئی ہے وہ کیا ہے اور وہ کونسی باتیں میں جو بعد میں دینِ حنفی کے ساتھ چپاں کر دی گئی ہیں ॥"

ترجمہ قرآن

شah صاحب نے قرآن مجید کا فارسی زبان میں ترجمہ بھی کر دیا۔ یہ کام بھی ملتِ اسلامیہ کے لیے نیا تھا؛ چنانچہ کئی طرف سے آپ کے خلاف احتیاج اور فتویٰ کی صدائیں بلند ہوئیں۔ قاتلانہ حملے کیے گئے اور زندگی بھرا آپ کے خلاف پر اپنگندہ ہوتا رہا۔

فلسفہ کے اثرات اور تجدیدی کارنامے

اسلام کے ابتدائی دور میں مسلمانوں کی توجہ صرف ان مابعد طبیعی سائل تک محدود تھی جن کا انسان کی عملی زندگی کے گرا تعلق ہے مثلاً آخرت، ملائکہ، حساب و کتاب و رحمت و دوزخ لیکن بعد میں یونانی فلسفہ کے زیر اثر مسلمان فلسفیوں کا ذوق بگڑا گیا اور انہوں نے تجربی فکر (Abstract Thought) کی طرف اپنی توجہ مبذول کر لی اور ان سائل میں غزو و فکر کرنے لگے جن کا تعلق عملی زندگی کی بجائے ذہنی تعیش سے تھا افلاطون کی تصورتیت، ارسطو کی مسطق اور حقیقی کائنات میں تعلق غیر ضروری اور لا طائل بحثیں ان کا اصل موضوع بن گئیں اور یہ سب کچھ اس انداز میں ہوا کہ اسلام کے عقائد کو کمیونیٹیں تان کر اور توڑ مرد کر یونانی فلسفہ کے مطابق بنانے کی کوشش کی جاتی رہی۔ بعد کے دور میں ویدانتی فلسفہ اور ایرانی اثرات کی آمد نے اور بھی غصب ڈھا دیا اور مسلمان حکلہ کھلمن کھلادیں اسلام میں تحریف کرنے لگے۔

خود وہ طبقہ جو فالصتا دینی عقائد رکھتا تھا، وہ بھی اپنے آپ کو فلسفہ کے غلط اثرات سے نہ بچا سکا۔ مسطق، فلسفہ اور معقولات کی اکثر کتابیں جو آج تک بھی دینی مدرسیں پڑھانی میں پڑھانی

جاتی ہیں اس دور کی پیداوار میں غصب یہ ہے کہ مدرسون میں نام ترینی تعلیم کا بھی لیا جاتا ہے اور پڑھائی جاتی ہیں حمد اللہ اور قاضی مبارک جیسی بیوودہ تصانیف علمی میں ایک طبقہ اپنے آپ کو منطقی اور معقولی کملانے میں فخر مجوس کرنے لگا۔

یہ شاہ صاحب کا بہت بڑا کام بنے کا انھوں نے امام غزالی کی طرح فلسفی جو نے کے باوجود علماء کی توجہ فلسفہ سے بٹا کر قرآن و حدیث کی طرف مبذول کرائی اور اسلامی فلسفہ کو یونانی اور ویدیانتی فلسفہ کے اثرات سے بہت حد تک پاک کیا۔ آپ کی تصنیف حجۃ اللہ البالغہ کے بارے میں مولانا مودودیؒ کی رائے بہت اہم ہے۔

”انھوں نے (شاہ صاحبؒ نے) مابعد الطبيعی مسائل سے ابتدائی ہے اور

تاریخ میں پہلی مرتبہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص پورے فلسفہ اسلام کو مدد و نفع کرنے کی بناً اُن رہا ہے۔ اس سے پہلے مسلمان جو کچھ فلسفہ میں لکھتے اور کہتے رہے ہیں اس کو محض نادانی سے لوگوں نے فلسفہ اسلام کے نام سے موسوم کر دیا ہے، حالانکہ وہ فلسفہ اسلام نہیں، فلسفہ مسلمین ہے (نهایت عده قابل قدر فرق ہے) جس کا شجرہ نسب یونان و روم اور ایران و ہندوستان سے ملتا ہے۔ فی الواقع جو چیز اس نام سے موسوم کرنے کے لائق ہے اس کی داع غبل سب سے پہلے اسی دہلوی شیخ (شاہ ولی اللہؒ) نے ڈالی ہے۔

(میں کہتا ہوں کہ صرف داع غبل ہی نہیں بلکہ اس پر عمارت بھی کھڑی کر دی ہے)۔ اگرچہ اصطلاحات وہی قدیم فلسفہ و کلام یا فلسفیانہ تصوف کی زبان سے لی ہیں اور غیر شوری طور پر بہت سے تہذیبات بھی وہیں سے آگئے ہیں جیسا کہ اول اول ہر سی راہ نکالنے والے کے لیے طبعاً ناگزیر ہے بلکہ بھی تحقیق کا ایک نیا دروازہ کھولنے کی یہ ایک بڑی زبردست کوشش ہے۔

خصوصاً ایسے شدید انحطاط کے دور میں اتنی طاقت و عقلیت کے آدمی کا

ظاہر ہونا بالکل حیرت انگیز ہے۔

تشکیلِ جدید کا حل

شاہ صاحب کا دُور انھاروں صدی عیسوی کا دُور ہے جبکہ یورپ میں تحریک احیائے علوم زوروں پر تھی۔ سائنس اور فلسفہ نے عیانی مذہب کو پچھاڑ دیا تھا، لیکن عیاًیت کی یہ شکست دراصل صرف عیاًیت تک محدود نہ رہی بلکہ اس کو "مذہب" کی شکست قرار دے دیا گیا اور تمام آسمانی مذاہب جس میں کہ اسلام اور سیودیت، بھی شامل ہیں، کے مابعد الطبیعی مدد جھیلانے جانے لگے چرچ کی نفرت اس انتہا کو پنجی کر اس کے بدلتے صحیح مذہبی علماء سے لیے جانے لگے۔ خدا، نبوت، آخرت، فرشتے، وحی، جنت و دوزخ غرضیکہ تمام دینی عقائد کا سائنس اور فلسفہ کے نام پر مذاق اڑایا جانے لگا۔

اس تحریک کے اثرات برطانوی استعمارات کے ذریعہ ہندوستان میں پہنچنے لگے اور ہندوستان کا تعلیم یافتہ طبقہ بھی تحریک والیاد کا شکار ہونے لگا۔

شاہ صاحب نے اس بڑھتے ہوئے فتنے کا مقابلہ کیا۔ آپ کی تصانیف خصوصاً "تحجۃ اللہ بالغوب" میں اسی دور کے تمام ذہنی شکوک کا علاج موجود ہے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ یہ کتاب میں آج بھی ایمان پرور ہیں۔

شاہ صاحب نے صرف مغربی فلسفہ کا تظری ہی پیش نہیں کیا، بلکہ اسلامی فلسفہ کی ایک عظیم اثاثان عمارت بھی کھڑی کر دی جس میں مابعد الطبیعت، اخلاق، نفیات، تصوف، معاشیات اور عمرانیات خویشورت بنیادوں پر استوار ہیں، اور یہ فلسفہ جدید دور کے تمام سیاسی، سماجی اور معاشی مسائل کا حل پیش کرتا ہے۔

فلسفہ معاشر

شاہ صاحب سے پہلے معاشیات کے بارے میں غور و فکر کرنے والی فلسفیوں کا دستور

ز تھا مسلک فلسفہ سے دنیاداری پر محول کرتے تھے فلسفے سے مراد یہی کچھ لیا جاتا تھا کہ خیال اور آسمانی باتوں میں سر کھپایا جائے خواہ زمین کا انسان بھوکوں مرہا ہو۔ شاہ صاحب پہلے مفکر ہیں جنھوں نے فلسفہ معاش کو باضابطہ طور پر اسلامی فلسفہ کے جزو کی حیثیت سے پیش کیا۔ وہ پہلے مفکر ہیں جو مزدور، کسان اور محنت کش کے مسائل کا حل اسلام کی روشنی میں بتلاتے ہیں۔ وہ باقاعدہ معاشی طبقات کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ اور امراء کو اس بات سے ڈراتے ہیں کہ اگر انھوں نے غرباً کے ساتھ نا انصافی کا سلوک جاری رکھا تو آخرت سے پہلے اس دنیا میں انھیں انقلاب سے دوچار ہونا پڑ جائیگا۔ ان کی کتابوں خصوصاً جنۃ اللہ البغیر میں یہ سی اور چینی انقلابات کی پیشگوئی موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بدستوری سے لوگوں نے انھیں بھی اشتراکی مفکر قرار دے دیا۔ حالانکہ دراصل وہ لوگوں کو دوسو سال پہلے اشتراکیت کے نظام پر سے ڈراہ ہے تھے۔ انھوں نے جو معاشی اصول بیان کیے ہیں، وہ نہ تو سرمایہ دار از ہیں اور نہ اشتراکی بلکہ وہ غالباً اسلامی ہیں اور قرآن و حدیث سے ماخوذ۔ یہ انسانیت کی بُلنصیبی ہے کہ ان اصولوں پر نہ تو سرمایہ دار از نظام رکھنے والوں نے عمل کیا اور نہ اشتراکیوں نے۔ بیچارہ محنت کش پہلے سرمایہ دار از نظام سے کراہ رہا تھا اور اب اشتراکی امرتیت کے پنج بیک رہا ہے۔ ان لوگوں کے لیے جو شاہ صاحب میں اشتراکیت کے جراہیم ڈھونڈتے ہیں یہ بات بیان کر دینا لچکی سے خالی نہ ہو گا کہ شاہ صاحب کا تعلق محنت کشوں سے نہیں بلکہ ان کا تعلق متواتر طبقہ امراء سے تھا۔ آپ بہت زیادہ مجیز تھے اور اکثر مسکینوں، ناداروں اور ضرورتندوں کی بھرپور امداد فرماتے تھے۔ سادہ زندگی برکرتے تھے، انتہا درجہ کے مہماں نواز تھے اتنا نیک غیر ضروری سر چشم تھے۔ آپ نے کبھی شاہانِ وقت کی طرف چشم ارادت سے نہ دیکھا۔

نظام اسلام کا تصور

وہ کام جس میں شاہ صاحب اپنے پیشہ دوں سے بازی لے گئے ہیں وہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلام کے پورے فکری، اخلاقی، شرعی، سیاسی، سماجی اور معاشی نظام کو ایک

مرتب صورت میں پیش کرنے کی کامیاب گوشش کی ہے۔ اگرچہ اسلامی تاریخ کی ابتدائی تین چار صدیوں میں بہت سے ایسے ائمہ گزرے ہیں جن کے ذہن میں اسلام کے نظام حیات کی مکمل تصویر نظر آتی ہے اور بعد کی صدیوں میں بھی بعض ایسے محققین ملتے ہیں، لیکن ان میں سے کسی نبے بھی جمیعت کے ساتھ سائنسی فک طریقہ پر اسلامی نظام کو بحثیت ایک مکمل نظام کے مرتب کرنے کی طرف دھیان نہیں دیا۔ ان کے ہاں دین کے اجتماعی تصور سے زیادہ الفرادی تصور نیا یا ہے۔ شاہ صاحب نے حجۃ اللہ ال بالغہ اور البدور ال باز غیرہ اس موضوع پر کامیابی سے قلم اندازیا ہے۔

راجح تصوف کی اصلاح

شاہ صاحب کے دور تک اسلامی تصوف میں مُشرکانہ عقائد، بدعاں اور خرافات کی ملاوٹ ہو گئی تھی۔ ویدانتی فلسفہ، عیسائیوں کی رہبانیت اور ایرانی نظریات شامل ہو گئے تھے۔ ہر چند کہ مجده الف ثانی نے تصوف کی تطہیر کی اور ہندوستان میں اسلام کی تجدید کی لیکن شاہ صاحب کے دور تک یہ بڑایاں پھر آن گھنسی تھیں۔ شاہ صاحب نے اپنی کتابوں میں تصوف کی حقیقت کھول کر بیان کی اور یہ واضح کیا کہ شریعت اور طریقت دو الگ الگ راستے نہیں ہیں بلکہ ایک بھی گاڑی کے دو پیسے ہیں۔

شاہ صاحب کے دور میں متصوفین دُنیاداری کے شکار ہو چکے تھے۔ بہت کم لوگ ایسے تھے جو غالباً اللہ کی طرف لوگوں کو بُلاتے ہوں۔ اکثر لوگوں کی یہ کیفیت تھی کہ انہوں نے اپنی خانقاہوں کو مال و جاہ حاصل کرنے کا ذریعہ بنارکھا تھا۔ شاہ صاحب نے انہی لوگوں کو مناطب کر کے التفہیمات الالمبیہ میں لکھا ہے۔ فرماتے ہیں :

"اے وہ لوگو! جو آبا و اجداد کی رسم کو بغیر کسی استحقاق کے اختیار کیے ہوئے ہو۔

لیعنی تم اپنے اسلاف کی رُوحانیت اور حُقیقی تصوف اخذ کرنے سے تو قاصر

رہے۔ فقط ان لوگوں کے ظاہری شعائر و علامات کو بزرگ کا معیار بھجو رکھا ہے۔ میں تم سے پوچھتا ہوں کہ کس بنا پر قم نے تشتت و افتراق اختیار کر کے ٹویں بنا رکھی ہیں اور ہر ایک اپنی ہی کہے جاتا ہے جس طریقہ کو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے نازل فرمایا تھا اور محض اپنے اُطف و کرم سے ہمیں جو راستہ دکھایا تھا (جو اس کی بارگاہ اقدس تک پہنچنے اور اسکی خوشی دی حاصل کرنے کا سیدھا راستہ تھا) اس کو چھوڑ کر تم میں سے ہر ایک مستقل پیشو ابنا ہوا ہے اور لوگوں کو اس طرف بلارہا ہے جس راستے پر وہ خود چل رہا ہے۔ بزمِ خود وہ اپنے آپ کو بداشت یافتہ سمجھتا ہے اور اپنے آپ کو دوسروں کا راہ نما سمجھتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ خود بھی گراہ ہے اور دوسروں کو جو گمراہ کر رہا ہے یہم ان کو سخت کر رہیت اور نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں جو دوسروں کو محض اس لیے مرید بناتے ہیں کہ ان سے ملکے وصول کریں۔ تصوف کی خیال در اور حکمر وہ ٹھی کی آڑ میں شکار کھیلتے ہیں۔ کیونکہ جب تک کوئی اہل دین و تقویے کی شکل و شباهت اور ظاہری وضن قطعی اختیار نہ کرے۔ مرجن غلائق بننا اور جیسوں کو پُر کرنا مشکل ہوتا ہے۔ میں ان لوگوں کو بظیر کر ابست و استخارہ دیجتا ہوں جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نہیں، بلکہ خود اپنی طرف لوگوں کو بلاتے ہیں اور اپنے عقیدت مندوں کو اپنی رضا اور خوشی دی کی پابندی کا حکم دیتے ہیں۔ (یعنی ان کو اس وضع کا بانا چاہتے ہیں۔) یعنی سجادہ زنگین کن گرت پیر معناءں گوید۔

وہ لوگ جو ایسا کرتے ہیں وہ دین کے رہنر ہیں۔ یہ لوگ دتبال، فتاں اور کذاب ہیں۔ یہ لوگ ہیں جن کو فتنے میں ڈالا گیا ہے۔ (یعنی نفس اور شیطان کے فتنے میں مبتلا ہیں۔ جن کے پنجھے مخصوصی حاصل کرنا تصوف کا پہلا سبق ہے۔)

اتنا لکھ کر پھر عام مسلمانوں کو خبردار کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

"خبردار! خبردار! کسی ایسے شخص کی پیروی نہ کرنا جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی دعوت نہ دیتا ہو بلکہ اپنی طرف (اپنے اختراعی مسلک کی طرف) بُلتا ہو۔ مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ اپنی مجالس میں ابلیس کے ضوفیہ کی شطحیات کا ذکر نہ کریں (جس طرح کہ منصور علاج سے "انا الحق" کا ناقول ہے یا بعض صوفیا "ہم اوست" لکھتے ہیں) تصرف کا مقصد صرف زبانی جمع فرج نہیں، اس کا مقصد تو یہ ہے کہ انسان کو احسان کا مقام حاصل ہو۔"

اجتہاد

فقہ اسلامی کو چار بڑے بڑے مدارس فیکر میں تقسیم کر دیا گیا تھا (اور علماء کے نزدیک یہ ضروری تھا کہ ان چار اماموں میں سے کسی ایک امام کی اقتدار کریں اور اس معاملہ میں وہ اس قدر سخت گیر تھے کہ اگر کوئی شخص ایک امام کو چھوڑ کر دوسرے امام کی پیروی اختیار کرنا چاہے تو اس کے لیے کوڑوں کی سزا تجویز فرماتے تھے۔ کبھی شخص کو یہ حق نہیں تھا کہ وہ ان اماموں کی فقہ پر تنقید کرے۔ ایک کے فیصلے کو دوسرے کے فیصلے سے بہتر قرار دے یا خود کسی مسئلے میں نئے سرے سے غور کرے۔ بالفاظ دیگر عملی طور پر اجتہاد ختم کیا جائے گا تھا۔ شاہ صاحب نے مجتہد ہونے کا اعلان کیا۔ تمام مسائل پر قرآن و حدیث کی روشنی میں تحقیق کر کے اپنی رائے پیش کی اور بہت سے مسائل جن کے بارے میں اجتہاد کی ضرورت تھی اور ان مسائل پر پہلے کسی نے اجتہادی رائے نہ دی تھی ان پر شاہ صاحب نے اجتہاد فرمایا۔ شاہ صاحب اپنے بارے میں خود لکھتے ہیں لیے

"فاکسار پر اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا انعام یہ ہے کہ اس نے مجھے خلعت فاتحیہ

سے نوازا، اور اس آخری دور کا آغاز میرے ہی ہاتھوں کرایا اور مجھے اس طرف راہنمائی کو کہا کہ فقہ میں سے پندیدہ مالک کو یکجا کرنے کے فقہ حدیث کی نئے بیرے سے بنیادیں رکھوں۔"

زالہ الخفایمیں فرماتے ہیں :

"دولتِ شام یعنی سلطنتِ امویہ کے خاتم تک کوئی اپنے آپ کو خفیٰ یا شافعی نہ کہتا تھا بلکہ سب اپنے اپنے امر اور اساتذہ کے طریقہ پر دلائل شرعی سے استنباط کرتے تھے۔ دولتِ عراق یعنی سلطنتِ عباسیہ کے زمانے میں بہب ایک نے اپنا نام معین کیا اور یہ کیفیت ہو گئی کہ جب تک اپنے مذهب کے بڑوں کی نقل نہ پاتے، جس میں انہوں نے اس مسئلہ کی تصریح کی ہوتی، کتاب و سنت (قرآن و حدیث) کی دلیل پر حکم نہ کرتے اس طرح وہ اختلاف جو تاویل کتاب و سنت کے اقتضاء سے ناگزیر طور پر پیدا ہوئے تھے مصبوط بنیادوں پر جم گئے۔ جب دولتِ عرب کا خاتم ہو گیا (یعنی ٹرکوں کے افتخار کا زمانہ آگیا)، اور لوگ مختلف ممالک میں منتشر ہوئے تو ہر ایک نے جو کچھ اپنے مذهب فقہی سے یاد کیا تھا، اس کو اصل بنایا۔ پہلے جو چیز مذهب سے مستبطن تھی اب وہ سنتِ متقرہ بن گئی اور ان کے علم کا مدار اس پر رہ گیا کہ تخریج پر تخریج کریں اور تفریع پر تفریع لے۔"

مصنف شرح موطا میں لکھتے ہیں :

"ہمارے زمانہ کے سادہ لوح اجتہاد سے بالکل سرگشته ہیں۔ اونٹ کی طرح ناک میں نیکیل پڑی ہے اور یہ کچھ نہیں جانتے ہیں کہ کہاں جا رہے ہیں ان کا کار و بارہی دوسرا ہے۔ بیچارے ان امور کی سمجھ بُنجه کے لیے مکلف

ہی نہیں ہیں۔“

حجۃ اللہ البالغ کے ساتویں مبحث اور انصاف فی بیان سبب الاختلاف فی شاھب نے اس مرض (تفقید) کی پُری تاریخ بیان کی ہے اور ان غرایوں کی نشاندھی کی ہے جو اس کی بدولت پیدا ہوئیں۔

طرزِ لگارش

شاہ صاحب کے دو ریں بلکہ اس سے کافی پہلے سے غلام کا طرزِ تحریر و تقریر پُر شکوہ الفاظ اور فضول قافية پہمائی کے افسوں میں گھرا ہوا تھا۔ ناماؤس اور قیل الفاظ کا استعمال علیت کی شان کے بھا جاتا تھا۔ گویا تحریر و تقریر کا مقصد سوائے اس کے کچھ نہ تھا کہ اپنی علمیت اور ادبیت کا لواہ منوایا جائے۔ شاہ صاحب سے پہلے ابن خلدون اور حضرت محمد والف ثانی نے سادہ طرزِ تحریر و تقریر اپنا یا جس میں مقصدیت اور معنویت کی طرف زیادہ توجہ دی گئی۔

شاہ صاحب کے طرزِ تحریر و تقریر میں مقصدیت اور معنویت نظر آتی ہے یہرچند کہ آپ کا اسلوب انتہائی اختصار پنداز ہے جس کی وجہ سے کمیں کمیں آپ کی عبارتوں کو مجھنا مشکل ہو جاتا ہے لیکن فصاحت و بلاغت کا بترین نمونہ لیتے ہوئے ہے۔ اس کا اعتراف مولانا ابو الحسن علی ندوی صاحب جیسے باکال ادیب ان الفاظ میں فرماتے ہیں :

”شاہ ولی اللہ پہلے ہندوستانی مصنف ہیں جن کی عربی تسانیف خصوصاً حجۃ اللہ البالغ میں اہل زبان کی روائی، قدرت اور عرب کی سی عربیت ہے اور زوفہ ان بے اعتمادیوں سے پاک بیں جو عجمی علماء کی عربی تحریروں میں پائی جاتی ہیں۔“

علامہ سید سلیمان ندوی فرماتے ہیں :

لہ مصنف

۹۔ جلد اول : ص ۶۴

"شاہ صاحب کی تصانیف کے مزاروں صفحے پر مدد جاؤ آپ کو یہ علوم ہی نہیں ہو گا کہ یہ بارھویں صدی ہجری کے پُرآشوب زمانے کی پیداوار ہے جب ہر چیز بے اطمینانی اور بِدَامَنی کی نذر تھی۔ صرف یہ علوم ہو گا کہ فضلِ علم کا ایک دریا ہے جو کسی شور و غل کے بغیر سکون و آرام کے ساتھ بہرہ رہا ہے جو زمان و مکان کے خس و خاشک کی گندگی سے پاک و صاف ہے۔"

شاید ہی کوئی فن ہو جس پر آپ نے یہ حاصل بحث نہ کی ہو۔ آپ کی تحریر میں "سخت نظر سلامتی فم، رفتہ خیال، ایجاد اور رفتہ نظر بدرجہ کمال موجود ہیں۔ آپ کی تقریباً از دل خیز و بردل ریزہ کے مصداق تھی۔"

شاہ صاحب کبھی کبھی شعر بھی کما کرتے تھے اور فارسی میں تخلص امین "فرماتے تھے۔

مشاعل

شاہ صاحب جب عرب میں شریفین سے ہندوستان والیں آنے لگے تو انہوں نے اپنے اس احادیث علامہ ابو طاہر سے عرض کیا کہ میں نے ہندوستان میں ہتنا بھی علم پڑھا تھا سب بھلا دیا۔ صرف حدیثِ نبویؐ کو اور تفسیر کو یاد رکھا ہے جس کی تحریک یہاں اگر کی ہے۔

ما ہرچ چ خاندہ ایم فراموش کر دہ ایم

الا حدیث دوست کہ تکرار می کنسیم

چنانچہ ہندوستان اگر آپ نے صرف، نحو، منطق، ہیئت، کلام، فلسفہ، فقراء اصولِ فقہ وغیرہ کی تدریس ترک کر دی۔ بقول شاہ عبد العزیز آپ نے اپنے اوقاتِ عزیز کو تین اہم مشاغل میں صرف کرنے کے لیے مخصوص کر دیا تھا۔ شاہ عبد العزیز کے ملفوظات ۱۔

۱۔ صبح کو اور اراد و وظائف سے فارغ ہو کر دوپر تک حدیث کا درس دیتے تھے۔

- ۲۔ درسِ قرآن اور دیگر کتب کے ذریعہ دنیا نے اسلام کی روح، بنیادی عقائد دین،
حکایت، معرفت، تصورات کے اسرار بیان فرمائے لوگوں کو علمی اور اخلاقی تربیت فراہم کی تھی۔
۳۔ ذکر و فکر اور درس و تدریس سے جو وقت زیج رہتا اس کا ایک لمبی بھی ضائع نہ ہونے
دیتے بلکہ کچھ نہ کچھ لکھتے رہتے، اس کا نتیجہ آپ کی جلیل القدر تصنیفات کی
شکل میں موجود ہے۔

جلالِ اعمال

گزشتہ صفحات میں ہم نے اس دور میں بندوستان کی حالت اور شاہ صاحب کے
کارناموں کے بارے میں مختصرًا بیان کیا۔ ان کارناموں کا تذکرہ خود حضرت شاہ صاحب ان
الفاظ میں فرماتے ہیں ہیں:

"اس سلسلہ میں جو کام مجھ سے لیے گئے وہ یہ ہیں :

- ۱۔ متقدمین کے ان مسائل اور نظریات کی نشاندہی کروں جو اللہ تعالیٰ کے زدیک
پسندیدہ اور اس کی خشنودی حاصل ہونے کا ذریعہ ہیں۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ فتحتہ
حدیث کی بنیادیں از سر ز قائم کی گئیں اور ان پر پوری عمارت کھڑی کر دی گئی۔
۲۔ آنحضرت عمل اللہ علیہ وسلم کے بیان کردہ تمام احکام شریعت اور عام تعلیمات کے اسرار و
مصالح اور جو جلکتیں ان احکام اور تعلیمات کے اندر و دلیعت کی گئی ہیں، ان سب
کو اس طرح ضبط میں لایا گیا اور ان کو جانتے کے لیے ایسے اصول بیان کیے گئے
کہ اس سے پہلے اس کام کا عشرہ عشرہ بھی کسی نے نہیں کیا تھا۔

- ۳۔ سلوک و طریقت یعنی تحصیل تصورات کے بارے میں مجھ کو وہ طریقہ سمجھایا گیا جو اس
آخری زمانہ کے موافق حال ہے اور اس لیے یہی طریقہ کامیاب ہو بکتا ہے جو صوفیار
متاخرین کے غلوٰ اور افراط سے قطعاً محفوظ ہے۔ میں نے اپنی دو تصنیفات "ہمعات"

اوْزَالطافُ الْقَدْسُ " میں ان کو بیان کیا ہے۔

۴۔ ایک بڑا کام مجھ سے یہ لیا گیا کہ میں نے تقدیمیں اہل سنت (اس سے سلف سائیں صاحب ہے اور تابعین کا طبقہ مراد ہے) کے عقائد اور نظریات کو دلائل اور براہین سے ثابت کیا میں مقولین کے خس و خاشاک سے کلیتہ ان کو پاک کر دیا اور ایسے طریقہ پر بیان کیا کہ کسی مقول پسند آدمی کے لیے اس میں مزید بحث کی گنجائش نہ رہے۔

۵۔ علاوه ازیں کالاتِ الرعبہ (یا یوں کہیے کہ صفاتِ مقدسہ الرعبہ، یعنی ابداع اور غلط اور تدبیر اور تدلیٰ (تجھی)، کی حقیقت اور نفوسِ انسانیہ کی استعداد کا علم (جس سے کہ باطنی تعلیم و ارشاد میں بہت بڑی مدد ملتی ہے) مجھے عطا فرمایا گیا۔ یہ موخر الذکر ذنوں علم ایسے ہیں جن سے پہلے علماء محققین نا آشنا تھے اور جہاں تک مجھے معلوم ہے رشاد صاحب کا قول ہے اور آپ جانتے ہیں کہ ان کا علم کس قدر وسیع ہے)

اس کوچھ میں کسی نے قدم نہیں رکھا۔

۶۔ اور مجھ کو حکمتِ عملی کا علم دیا گیا اور اس کی حقیقت کما حقہ، میری سمجھ میں آگئی حکمتِ عملی سے آپ کی مراد تدبیر معاشریات اور سیاستِ مدنیہ کے شرعی اصول و ضوابط ہیں اور کتابِ نہت اور آثارِ صاحب اکے ساتھ اس کو تطبیق دیتے اور مفصلہ واضح طور پر اس کو بیان کرنے کی بھی توفیق نہیں گئی۔

خود فہمی

رشاد صاحب اپنے دُور کے مجدد تھے۔ اپنے مقام سے آگاہ ہونے کی وجہ سے بطور تحدیثِ نعمت آپ نے کسی جگہ اپنی عظمت کا اظہار فرمایا ہے جن کی شالیں پیش خدمت ہیں لے جائیں۔

۱۔ "مجھ پر اللہ تعالیٰ کے خاص احانتات میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے مجھے اس دُور

- آخِر کا ناطق حکیم اوزرعیم و قادر بنایا۔
- ۱۔ میرے ذہن میں ڈالا گیا ہے کہ میں لوگوں تک یہ حقیقت پہنچا دوں کہ یہ رہبر تیز زمانہ ہے اور یہ وقت تیرا وقت ہے۔ افسوس اس پر کہ تیرے جسندار کے نیچے نہیں ہے۔
 - ۲۔ میں نے خواب میں دیکھیا کہ میں قامِ الزنان ہوں یعنی اللہ تعالیٰ جب خیر کا ارادہ فرماتے ہیں تو اپنے اس ارادہ کی تکمیل کے لیے وہ مجھے آہ کار بنا لیتے ہیں۔ (فیوض الحرمین)
 - ۳۔ جب میرا دورہ حکمت یعنی عالم اسرار دین پورا ہو گیا تو اللہ تعالیٰ نے مجھے خلعتِ مجددت پہنائی۔ پس میں نے مسائل اخلاقی میں جمع و تطبیق کو معلوم کر لیا۔ (تفہیمات)



شاد صاحب کی مَعْدَلُ الطِّبِيعَةِ ایک نظر میں

جمانی عالم کو جتنا بھی لمبا چوڑا سمجھا جاتے ہے اسے ایک ہی جسم مانا جا ہے۔ یہ سارا جسم خود ایک مستقل چیز ہے اور اس کے اندر مختلف جسم ایسے ہیں جیسے سمندر کی موجیں اس سارے جسم میں ایک خاص نسل تقاضا کرنے والی قوت ہے جو تمام اجزاء کو ان کی اپنی اپنی مناسب شکلوں میں تبدیل کرتی رہتی ہیں۔

جسم کا ایک جتنہ ہے جو ایک وقت میں عناصر کی شکل رکھتا تھا۔ پھر اس نے حیوانی شکل اختیار کر لی۔ غرض اس جسم کے مختلف اجزاء جو مختلف شکلیں بدلتے رہتے ہیں ان سب کی مرکزی قوت اس بڑے جسم کے اندر محفوظ ہے اس مرکزی قوت کو اصطلاح میں طبیعت ایکل (Universal Temperament) کہتے ہیں اور اس بڑے جسم کو مع اس کی تمام قوتیں کہا جاتا ہے۔ Universum Permagnum (شکل اکبری)

جیسے ہر ایک انسان میں زدن ہے جو اس کے علم اور رادے کی مالک ہے ویسی ہی اس بڑے جسم یا شخص اکبر کی ایک روح مان لی جاتے تو افسوس انکل (Universal Soul) کہا جاتا ہے۔ مختلف جسموں میں جس قدر چھوٹی چھوٹی رُوچیں ہیں، ان سب کو اس بڑی رُوح سے وہی نسبت ہے جو انسان کی سُنْنَة، دیکھنے، سوچنے وغیرہ کی قوتیں کو انسان کی رُوح سے بے۔ یہ بڑی رُوح چھوٹی رُوچوں پر حاکم ہے۔ جس طرح چھوٹے سے چھوٹے کیڑے میں خیال کی قوت ہے اسی طرح شخص اکبر کی ایک بہت بڑی قوت خیال

ہے اس کا نام "عالم مثال" ہے۔

اس شخصِ اکبر کی ایک بست بڑی قوتِ ارادی بھی ہے۔ تمام دنیا میں جتنے ارادے اور ان کے متعلق کام کرنے والے اعضا ملتے ہیں، وہ سب اس بڑی قوتِ ارادی کے شکر ہیں۔ شخصِ اکبر کی اس قوتِ ارادی کا جس جسم سے زیادہ تعلق ہے اسے شخصِ اکبِ قلب (Mid) کہتے ہیں وہی نفسِ کل کا عرش ہے یعنی تخت ہے، وہی نفسِ کل کا مرکز بھی ہے۔ اس نفس کی نام جسم پر حکومت ہے۔ شخصِ اکبِ قلب آئینے کی طرح سمجھنا چاہیے۔ اس میں شخصِ اکبر پیدا کرنے والے یعنی ذاتِ بحث کا ہر ایک عکس پڑتا ہے جس سے وہ رب کو پہچانتا ہے۔ اس طرح طبعی طور پر اس کے دماغ میں اپنے رب کی ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس صورت کا نام تجَّلَ اعظم (Repercussus permagnum) ہے بھر اس تجَّلَ اعظم کا عکس شخصِ اکبِ کے قلب پر بھی پڑتا ہے۔ اس کا نام بھی تجَّلَ اعظم ہے۔ انسانی جماعت نے جس تدریبی ترقی کی ہے، خواہ انبیاء کی رہنمائی میں کی ہے یا فلسفہ کی رہنمائی میں وہ خدا کا اس سے زیادہ آصوٰر پیدا نہیں کر سکتیں جس قدر شخصِ اکبِ کے دماغ میں تجَّلَ اعظم کا ہے۔ یعنی ان کی ترقی صرف اس تجَّلَ کے تصور تک پہنچ سکتی ہے۔ ذاتِ بحث کے بارے میں کوئی تصور قائم نہیں کیا جاسکتا۔

انسانِ اکبِ کے جتنے ارادے، حرکتیں اور کام ہیں، ان کا مرکز اس تجَّلَ کو ڈال دیا جائے گا۔ اسی طرح جتنے کام ایسے میں جنہیں اللہ کی طرف مشروب کرتے ہیں۔ ان کا دو آخری نقطہ جہاں سے وہ سادر ہوتے ہیں اور جسے ہم تصور میں لاسکتے ہیں وہ یہی تجَّلَ اعظم ہے جو شخصِ اکبِ کے قلب پر پڑتی ہے۔

غیب

پہلی تجَّلَ اعظم جو شخصِ اکبِ کے دماغ پر پڑتی ہے "غیب" کہلاتی ہے (یعنی لوگوں کی نظر میں نہیں ہوئی)، دوسری تجَّلَ اعظم جو شخصِ اکبِ کے "دماغ" سے "شخصِ اکبِ کے قلب"

پر پڑتی ہے وہ تجلی ہے جس میں انسان قیامت کے روز اپنے رب کو دیکھے گا۔

ذات بحث

ذات اللہ اپنے تمام کمالات سیمت شخص اکبر سے علیحدہ حقیقت ہے۔ اسے ہمیشہ "غیب الغیب" یا "ذات بحث" کے نام سے یاد کیا جائے گا۔ تجلی کی نسبت اپنے اصل سے ولیسی ہی ہے جیسے یعنیک کی آنکھ سے، جو دیکھنے کا ذریعہ یاد اسطہ ہے۔

تجلی کا پورا مطلب سمجھنے کے لیے ایک اور مثال بھی دی جاسکتی ہے۔ ہم زید کو دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم نے زید کو دیکھا حالانکہ ہم نے اس کے بدن کو دیکھا ہے! اس کا بدن اس کی روح کی تجلی ہے۔ تمام معاملات جو انسان کی روح سے متعلق ہوتے ہیں وہ سب کے سب انسان کے بدن کے ساتھ کیے جاتے ہیں اور ہم پورا القین رکھتے ہیں اور یہ معاملات اصل میں اس کی روح کے ساتھ کیے جاتے ہیں۔ جب تک انسان کے بدن کو اس کی روح سے اگاہ یا غیر خیال نہ کیا جائے کا وہ اس انسان کی رون کی تجلی کملائے کا اور جب اس مسئلہ توجہ سے دیکھا جائے گا اور اس کا روح کے ساتھ جو تعلق ہے کہ وہ اس سے کام لے رہی ہے اور اپنے آپ کو اس کے ذریعے سے ظاہر کر رہی ہے نہلا دیا جائیگا تو اسے روح کی تجلی نہیں کہا جائے گا۔

انسان کے دماغ میں ایک خیال پیدا ہوتا ہے بدن اس سے رنگین ہو کر (اثر لے کر) کام پورا کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ خیال انسان کے دماغ کے اندر پختہ شکل میں مضبوطی کے ساتھ جگد پکڑتا ہے۔ اس طرح انسان کا دماغ پہلی سطح سے ذرا ترقی کر جاتا ہے۔ اب یہ ترقی ذوسرا قدم بڑھانے کا سبب بنتی ہے۔ اس پختہ خیال سے ایک خیال پیدا ہونے لگتا ہے جو پہلے خیال کی نسبت زیادہ توی اور زیادہ صحیح ہوتا ہے۔ انسان کا بدن پہلے کی طرح اس سے بھی اثر لیتا ہے اور کام کرتا ہے۔ اس کے نتیجے کے طور پر انسان کا دماغ ایک خاص اثر لیتا ہے اور اس کی پختگی میں ایک درجہ اور بڑھ جاتا ہے۔ موت تک اسی طرح ترقی

جاری رہتی ہے۔

اب انسان کے دماغ کو انسان کی روح کے لیے ایک تخلی گاہ مان لیجئے اور یوں کیے کہ انسان کے دماغ میں جو خیال آتا ہے وہ انسان کی روح کی ایک تخلی ہوتی ہے انسان تو رو عالمی تخلیات کے ایک دوسرے کے نیچے لکھا تاریخ دماغ میں آنے سے ترقی کرتا ہے اس ترقی کا حاصل ایک دورہ ہے۔ ایک خیال بیج کے طور پر دماغ میں سے نکلتا ہے اور جسم کی زمین میں پھیلتا پھوتا ہے اور پھر دماغ اس کا حاصل یا خلاصہ ایک نئے تجربے کی شکل میں وصول کر لیتا ہے اور روح ایک قدم اٹھانے کے لیے تیار ہو جاتی ہے۔ اسی طرح تخلی عظم کا رنگ تمام شخص اکبر کو زنگین کر دیتا ہے اور اس کا حاصل پھر تخلی عظم کے قریب پہنچ جاتا ہے۔ اس سے نئی تخلی کے ظہور کا سامان بن جاتا ہے۔

شخص اکبر کا ابداع

”شخص اکبر“ کیسے ظاہر ہوا۔ اس کے متعلق مفصل علم انسان کی عقل میں نہیں آسکتا اور نہ کوئی انسانی زبان ان حقیقتوں کو اصل شکل میں بتاسکتی ہے لیکن دھندلی سی شکل میں اس سوال کے جواب کا خاکر یوں کھینچا جا سکتا ہے کہ ایک پیلی میدان ہے جس میں بزری کا نام و نشان نہیں ہے۔ یہاں اس میدان پر میثہ پڑتا ہے جس سے وہاں قسم قسم کی بزیاں پیدا ہو جاتی ہے۔ اس تمام ترقی کا مدار میثہ پر ہے۔ اسی طرح شخص اکبر کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ پہلے ”پانی“ تھا، پھر اس میں اللہ تعالیٰ کی تخلیوں نے نئے اثر پیدا کیے اور قسم قسم کے جنم پیدا کر دیے۔ زمین، ستارے، ہوا، بھلی، گرمی وغیرہ سب چیزیں اپنی جگہ پر کام کرنے لگ گئیں۔ گویا جس طرح میثہ برنسے سے باغ میں طرح طرح کے پھیلوں بدل پڑتے ہیں اسی طرح اللہ کی رحمت کے ایک ناص اثر نے شخص اکبر میں مختلف قسم کی قوتیں پیدا کر دیں اور جس طرح مختلف پھیلوں اپنی جگہ ایک دوسرے کے ساتھ بدل کر ایک تناسب اور خوبصورتی پیدا کر دیتے ہیں۔ اس طرح شخص اکبر کی مختلف قوتیں بدل کر ایک خاص تناسب اور خوبصورتی

کے ساتھ کام کر رہی ہیں۔ شخصِ اکبر کی پیدائش کے لیے کوئی مادہ تجویز کرنا ممکن نہیں ہے بلکہ یہ خدا کے ایک ارادے یا حکم کی پیداوار ہے جسے ترقی دے کر شخصِ اکبر مکمل کر دیا گیا ہے۔ بغیر مادے کے فقط حکم سے پیدا کرنے کا نام ”ابداع“ ہے۔

اگرچہ شخصِ اکبر کی پیدائش کے متعلق مادہ معین کر کے نہیں دکھا سکتے لیکن اس کے سوا جو اور چیزیں ہیں وہ اس مادے سے پیدا ہوئی ہیں جو شخصِ اکبر کے اندر موجود ہے ان کی حالت شخصِ اکبر کی سی نہیں ہے کہ ان کے لیے مادے کی ضرورت نہ ہو۔ جو چیز اس مادے سے پیدا ہو جو پسلے سے موجود ہے اس کی پیدائش کا نام ”خلق“ ہے۔

جب ایک مخلوق کے ساتھ بہت سی اور مخلوقات جمع ہوں تو ان کے باہمی ربط کو قائم رکھنے کے لیے ان میں سے ہر ایک کا صحیح مقام مقرر کرنا پڑتا ہے۔ اس طرح ہر چیز کا صحیح درجہ مقرر کر کے ان سے کام لینے کا نام ”تدبیر“ ہے۔

جب تدبیر مکمل شکل میں مرتب ہو جائے یعنی شخصِ اکبر کا ایک چھپوٹا سامونز بن جائے تو اس کے قلب پر بھی تجھلی اعظم کا ایک عکس آتا ہے اسے تدلی کہتے ہیں۔

ان چاروں کمالاتِ الہی یعنی ابداع، خلق، تدبیر اور تدلی کو پوری طرح شرح کے ساتھ بیان کرنا امام دل اللہ کے فلسفے کا ناص حصہ ہے۔ پسلے کسی فلسفی نے اسے یوں گھوول کر بیان نہیں کیا۔

حقیقتِ کائنات

عالیٰ مثال

یہ دُنیا عالمِ شہادت (Material World) ہے۔ اس سے آگے عالمِ مثال ہے۔ مثال مثیل کی جمع ہے۔ مثیل کے معنی نقشہ (Drawing) کے ہیں۔

عالیٰ مثال نیم مادی (Semi-Material) ہے۔ اس میں ان چیزوں کے بھی وجود میں جن کے اس دُنیا میں مادی وجود نہیں ہیں۔ ہر چیز جو عالم شہادت میں مادی طور پر موجود ہے اس کا ایک نقشہ ایک مثل عالم مثال میں موجود ہے اسے "مثل اصل" کہتے ہیں۔ جب وہ چیز عالم شہادت میں وجود مادی حاصل کر لیتی ہے تو اس کا ایک عکسی نقشہ عالم مثال میں جا کر اس مثل اصل کے ساتھ لگ جاتا ہے۔ اسے مثل انعکاسی کہتے ہیں۔

خطیرۃ القدس

عالیٰ مثال (Supera Material World) میں ایک اہل ہے جسے خطیرۃ القدس اپاک باڑہ، کہتے ہیں اس میں ملا اعلیٰ اور نفوس زکیۃ انسانیہ جمع ہوتے ہیں۔ یہ اہل کو کہ کہن ہیں۔ ملا اعلیٰ اور نفوس زکیۃ انسانیہ عالم انسانیت کی بھلائی کے لیے اپنی تجویز دعا کی صورت میں اللہ تعالیٰ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر احکام صاد ہوتے ہیں۔ وہ احکام خطیرۃ القدس پہنچنے کے بعد وہاں سے براؤ کا سٹ کیے جاتے ہیں اس کی صورت ہے کہ اگر کوئی نبی موجود ہو تو جریل علیہ السلام کے ذریعے وہ پیغام اسے پہنچائے جاتے ہیں اور اگر کوئی نہ ہو تو "از کو خلوت اللہ" (ملحوظ خدا میں نیک ترین فرد) پر امام کی صورت میں وہ پیغام پہنچائے جاتے ہیں مثلاً روایاتے صادق، کشف، آواز غیبی غیرہ۔

عالیٰ رُوحانیت

عالیٰ مثال سے آگے عالیٰ رُوحانیت ہے۔ یہ غیر بادی ہے۔ مادہ اور رُوح کی اصل ہے۔ یہی وحدت الوجود ہے۔ یعنی وجود خواہ رُوحانی ہو یا مادی، اس کا نہ ایک ہی ہے۔ مادہ اور رُوح کی اصل فُد انہیں ہے۔ اس کی پہلی صورت توقّت مثالیہ اور پھر قوت۔ رُوحانیہ ہے۔ قوت رُوحانیہ کا اصل تعلق تجلیِ عظیم سے اور تجلیِ عظیم کا تعلق ذات بحث سے ہے۔ اس کی دُوسری صورت یہ ہے کہ ذات بحث سے تجلیِ عظیم سادر ہوتی ہے تجلیِ عظیم۔

تجلی رحمانیہ کا مجموعہ ہے۔ جیسے سورج کی شعاع میں سات رنگ ہوتے ہیں۔

تجلی رحمانیہ
تجلی اعظم میں ایک تجلی "تجلی رحمانیہ" ہے جسے شاہ صاحب "اشعة رحمانیہ" بھی کہتے ہیں۔

قوّتِ مثالیہ

اشعة رحمانیہ، عالم مثال میں آکر قوّتِ مثالیہ کی شکل اختیار کرتی ہیں اور پھر عالم شہادت میں آکر مادی وجود اختیار کر لیتی ہیں جیسا کہ فضائی کرنیں (Cosmic Rays) کائنات کے کسی حصے سے (بقول جدید سائنسدان، آرہی ہیں اور الکٹران اور پرڈون بناتی ہیں۔ یہ دونوں مل کر ایمیٹ ہونے لگتے ہیں۔ ایمیٹ مل کر (Molecule) بننے لگتے ہیں اور وہ آگے ہٹھوں مادی اشیاء (Mass) بن جاتے ہیں۔

تجلیات کے گرنے کو یا نازل ہونے کو (یا کائنات میں پھیلنے کو) تدبیات کہتے ہیں۔



حصہ دوم

حقیقت کائنات

- تدبیر عالم
- شخص اکبر
- تجلی اعظم
- عالم مثال
- خطیرۃ القدس
- ملائکۃ علی
- طسیم الہی

تدبیر عالم

صفات ثلاثة

اللہ تعالیٰ کے اس عالم کو وجود میں لانے کے حاظ سے اس کی تین صفتیں
ماننی چاہیں یہ

۱۔ ابداع : ایک چیز کو بغیر کسی چیز کے پیدا کرنا۔ یعنی انکار اسے "جعل بیط" کہتے ہیں۔ (افلاطون اس کا قائل ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ مخلوقات کا بدلہ کہاں سے شروع ہوتا ہے؟ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہی تھا اور اس سے پہلے کوئی چیز نہ تھی۔

۲۔ خلوت : یہ ایک چیز سے دوسری چیز کے پیدا کرنے کا نام ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس دُنیا میں جتنی چیزیں بنائی ہیں وہ مختلف نوع اور جنس کی ہیں۔ اور ہر ایک نوع اور جنس کا اگل اگل خاصہ ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے جس چیز میں جو خاصہ رکھ دیا ہے وہ اس سے اگل اگل نہیں ہو سکتا۔

چن توہیت عام چیز ہوتی ہے۔ اسے خاص کرنے نے نوع کا اور نوع کو خاص کرنے سے فرد کا وجود سمجھ میں آتا ہے۔ غفل ان مرتباں میں تمیز کر سکتی ہے اور ہر ایک نام سے کو اس چیز کی طرف منسوب کرتی ہے جس کے لیے وہ ہے۔

۳۔ تدبیر : جب مخلوقات کا ایک مجموعہ وحدت انتیار کر لیتا ہے لیعنی مختلف چیزیں اپس میں بل کر ایک بن جاتی ہیں تو اس مركب کی کئی صورتیں ممکن ہوتی ہیں لیکن

حکمتِ عامر کے اعتبار سے ایک خاص مصلحت کا استعمال چاہتا ہو۔ اس مجموعے کو اس خارج مصلحت کے مطابق پلانا اور اس میں مصلحت کے مطابق نزدیک تصرف کر کے ایسا نتیجہ لکانا جو اس مصلحتِ عامر کے قریب ہو۔ "تدبیر" کہلاتا ہے۔

"عام مخلوقات میں جو وقتیں زکنی گئی ہیں وہ وقتیں (خاصیتیں) جب آپس میں مل جائیں تو حکمتِ الٰہ ان کے مکراو اور تсадم سے کئی نئی چیزیں پیدا کر دیتی ہے۔ ان نئی چیزوں میں سے بعض تو خدا اپنی ذات سے قائم ہوتی ہیں اور بر بعض کا وجود کسی دوسری چیز کے وجود کے ساتھ ہوتا ہے (عرض)۔"

پھر عرض دو قسم کے ہوتے ہیں :

۱۔ جانداروں کے کام اور ان کے ارادے۔

۲۔ کام اور ارادے کے سوا دوسرے اغراض۔

خیر و شر

خیر اور شر کیا ہے؟

ان وقتیں کے مکراو سے جو نئی چیزیں پیدا ہوتی ہیں ان میں سے جو چیز اپنے سبب کے تفاسی نہ رکرتی ہے یعنی جس سبب سے وہ وجود میں لائی گئی ہے وہ حکمت یا مصلحت اس سے پوری ہوتی ہے تو کہا جائے گا کہ اس میں بھلائی (خیر) ہے اور جو سبب اس کے پیدا ہونے کا کارن بنائے اس کے تفاسی کے مطابق کام نہ دے یا اس کے بخلاف کام کرے تو کہا جائے گا کہ اس میں بُرائی (شر) ہے۔

شر دُور کرنے کے طریقے

اللہ تعالیٰ کی اپنی مخدوم سے سہراں تفاسی کرتی ہے کہ شر کی شکل میں جو عارضی ہے۔

خراپی بعض قوتوں کے جمع ہونے سے پیدا ہو جاتی ہے اس کا ازالہ کیا جائے۔ چنانچہ وہ فہیم حالات پیدا کرنے کے لیے ان چیزوں اور ان قوتوں میں قبضن، بسط، احالہ اور الہام کے ذریعے تعریف فرماتا ہے۔

① قبضن سے مراد یہ ہے کہ کائنات کی جو قوتیں اللہ کی حکمت کی نام مصلحت کے خلاف

کام کر رہی ہوں، انہیں روک دینا، مثلاً تحطیڈا لئے کے لیے بارش کی ہواں کو روک دینا۔

② بسط، جب حکمتِ اللہ کوئی خاص نتیجہ پیدا کرنا چاہتی ہے اور کمکھتی ہے کہ وہ تجویز

پیدا کرنے والی وقت کمزور ہے تو دوسری قوتوں کو اس کی مدد کے لیے تیار کر دیتی ہے

مثلاً محکوم قوم کو حاکم کے خلاف اٹھانا اور موقع جنگ وغیرہ پیدا کرنا۔

احالہ: یعنی ایک عضور کو دوسری شکل میں بدل دینا تاکہ اصل مطلب حاصل ہو جائے۔

الہام: بعض دفعہ اللہ تعالیٰ لوگوں کے دلوں میں بعض تعلیمات (خیالات، ارادے

منصوبے، الہام فرماتا ہے۔ وہ ان تعلیمات پر عمل کرنے والی ایک جماعت تیار کرتے ہیں اور انقلاب برپا کر کے نیا نظام قائم کر لیتے ہیں۔

تفتذیر

اس عالم کائنات میں جو چیزیں موجود ہیں وہ سب ایک تدیری میں جگڑی ہوئی ہیں اور کوئی چیز اس قائدے سے باہر نہیں جاسکتی جو قدرت نے اس نظام کے لیے مقرر کر دیا ہے۔ اس میں علت و معلول کے سلسلے مختلف طریقوں سے جمع ہو گئے ہیں اور ایک نظام بن گیا ہے جو علتوں کے یہ مچھوٹے مجھوٹے بڑے نظام کے نتیجے ہیں اور وہ انہیں آزاد نہیں چھوڑتا کہ وہ جو جی چاہیں نتائج پیدا کریں اور اس طرح علتوں کے ذرے سے مجھوٹے ہے مگر اس میں بلکہ علتوں کے سب مجموعوں کے اوپر ایک بالائی نظام ہے جو ان سب کی رفتار مقرر کرتا ہے۔ اس غالب اور زبردست بالائی نظام کا نام "تقدير" ہے۔

نوع انسانی کی تقدیر۔ شریعت

اس بڑے نظام کو تحلیل کیا جائے (یعنی اس کے اجزاء بنا کر دیکھے جائیں) تو "جنس الاجناس" کا ایک قانون نکلے گا۔ اس کے بعد ہر جنس کے لیے علیحدہ علیحدہ قانون ہو گا۔ انسانی نوع کے لیے جو قانون ہے اسے "شریعت" کہتے ہیں۔ تو اب لوگ شریعت کو تقدیر کے مقابلے میں لاتے ہیں ان کی عقلمندی مانی نہیں جا سکتی، کیونکہ شریعت جیسا کہ اور بتایا گیا ہے ساری کائنات کی تقدیر کے نسبے "نوع انسانی کی تقدیر" یا اس کے لیے قانون ہے۔ اگر یہ کائنات ایک نظام ہے اور ایک تدبیر کے ماتحت ہے تو اس کائنات کے ایک جزو کا قانون یا تقدیر کائنات کے باقی اجزاء کی تقدیر سے مکرانہیں سختی۔ مکرا و جو پیدا ہوتا ہے وہ اس لفظ کی پوری حکمت اور پورے معنی زمینہ کے سبب پیدا ہوتا ہے۔

عنایتِ اولیٰ

حضرت مولانا عبد الدندھی شاہ ساحب کی اصطلاح "عنایتِ اولیٰ" کی تعریف
ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

"عنایت وہ تدبیر ہے جسے اللہ تعالیٰ نے انواع کی پیدائش (فطرت) کے آغاز ہی میں ان میں دیوبنت کر دیا ہے۔ ہر قسم کی تدبیر تفضیل اور ہر قسم کی رہنمائی (ہدایت) وہیں سے آتی ہے۔ وہ اذلا اور ابدًا ایک ہے۔ اس کا وجود عین انواع کا وجود ہے لیکن وہ ہر ایک زمانے اور ضرورت کے مطابق مختلف خلکیں اختیار کرتی ہے۔"

عنایت اولیٰ سے مراد دراصل اللہ تعالیٰ کا وہ ارادہ اول ہے جو اس نے ابداع و

تخلیق کے عمل کے وقت اپنی ذات بحث سے مرتبہ عقل کی طرف منکس کیا۔ بالغاظ دیگر عنایت اول سے مراد ذات بحث کا ارادہ ہے جو مرتبہ عقل میں آکر وضاحت اور تعین حاصل کرتا ہے۔ اس کے بعد شخص اکبر کے مرتبہ میں آکر وجدِ جسمی ماضل کر لیتا ہے۔

نفس اور جسم کا ربط

جب نسبت ذات بحث کے اندر ہوتی ہے تو وہ ایک کمال ہے، یہ مقام و جوب ہے۔ جب یہ نسبت (عنایت اول)، مرتبہ عقل میں آئے گی تو اس کی ذرا سکل بدلت جائے گی جیسے مکان بنانے کے تعلق سوچنا پہلے نیتِ حقیٰ، پھر وہ عقل میں آئی تو اس کا کچھ نقشہ سنبھلنے لگا۔ یہ پہلی منزل کے مقابلہ میں زیادہ نمایاں ہے لیکن ابھی مادیت اس میں نہیں آئی۔ اب ہم اسے قوتِ متخیلہ کے اندر لاتے ہیں کہ شکل و سورت کیا ہو گی۔ پھر تینیں میں مکان بن جاتا ہے۔ نیت ذات بحث سے صادر ہو کر مرتبہ عقل میں آئی، پھر قوتِ متخیلہ میں اور پھر شخص اکبر بنا۔ اس سے معلوم ہوا کہ نفس اور جسم میں جو ربط ہے وہ عنایت اولی سے آیا ہے۔ ایک مادے کا ایک نفس کے ساتھ تعلق ہو جانا، پھر خصیص ہے جو مادہ کو مجروب نہ گاؤہ امل نہیں بن سکتا۔ امل کا امل بننا عنایت اولی میں طے ہو چکا ہے۔ اس نے ایک کو کھجور بنادیا اور دوسرا کو امل۔

ارسطو کے نظریے سے تقابل

ارسطو کے اتباع یہ ربط مانتے ہیں لیکن یہ نہیں جانتے کہ یہ ربط کہاں سے آیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "عقل اول" میں سے یہ ربط آیا ہے، مقام کافرقل ہے۔ اصولی بات مان گئے ہیں۔ وہ دس عقليں اور دس افلاک مانتے ہیں۔ ہم اسے تخلی کرتے ہیں۔ صرف اصطلاح کافرقل ہے۔ ثاہ ساحب نے "سطعات" میں اس موضوع پر فصیل بحث کی ہے۔

”جہاں تک جماعت کا تعلق ہے جس کے ذریعے سے ایک نوع دوسری نوع سے تمیز ہوتی ہے وہ تو ظاہر ہیں، لیکن جہاں تک نفس کے وجود کا تعلق ہے وہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ فطرت سبھر جانتی ہے کہ جماں عوارض کے بار بار بد لئے اور تمیز ہونے کے باوجود یہ فرد وہی رہتا ہے جو تھا۔ اس فرد کا

مصدر و ملک جماعت کے ہوا کوئی اور بھی چیز ہے۔ جیسے یہ مقدمہ طے ہو گیا تو یہ معلوم رہتے کہ بہنس اور اس کے ان جماں عوارض کے درمیان جن سے وہ شناخت ہوتا ہے کہ وہ فلاں نوع کا ہے اور فلاں نوع کا نہیں ہے ایک خاص علاقہ ہے۔ یہ علاقہ کہاں سے آتا ہے؟ اس پر غور کریں، اس علاقے کی اصل اور اس کی تخصیص کا مقام غایتِ اولیٰ میں ہے۔ وہاں سے ہر ایک صورت جو ہر یہ کا اس کے مناسب حال صورتِ عرضیہ کے رخ تعلق پیدا کیا گیا ہے اور ایک کو دوسرے کی آغوش میں دیا جائیکا ہے۔ ذات بحث نے مرتبہ عقل میں جواہر و اعراض کے لیے جو اقتضا مقرر فرمایا، اس اقتضا کے مطابق ان کا باہمی تعلق واجب قرار دے دیا، اس لیے اب (ان کے تعلق کے بارے میں، لِسْمَ (کیوں)، کا سوال نہیں ہو سکتا۔ مثلاً اب ہم یہ سوال نہیں کر سکتے کہ اگر گرم کیوں ہے اور پانی سرد کیوں ہے؟ بلکہ کشف صریح تعالیٰ کرتا ہے کہ مجرد اس مفارقة کی بعض اجسام کے ساتھ ایک خوبی مnasبت ہے اور ایک جسم کسی خاص مجرد مفارقة کا محمل بن سکتا ہے۔ یہی مnasبات خوبیہ برائیک فلک کی خاص حرکت اور صیفت کا سبب خاص بنی ہیں۔



شخصِ اکبر

شخصِ اکبر ذاتِ بحث کے مامواپرستیل ہے۔ اس لحاظ سے وہ کمالات جو صفات کی شکل میں صدور پاہتے ہیں۔ ذاتِ بحث کے "خیال" میں عمل کر کے اس عالم کا ابداع کرتے ہیں (عالم کو نیت سے بہت میں لاتے ہیں)۔

شخص اکبر ایک وحدت (Whole) ہے۔ اس کے تمام اجزاء آپس میں اس طرح مروٹ ہیں کہ وہ ایک چیز بن گیا ہے۔

شخص اکبر کا صدور ذاتِ بحث سے ہوا ہے۔ شخص اکبر وجود کائنات ہے اس کا وجود ذاتِ بحث سے آتا ہے لیکن اس شرط سے کہ درمیان میں ایک منزل ہے۔ اسی کے ذریعے وجود بتا ہے کیونکہ عالمہ شہادت اتنا کثیف اور ذاتِ بحث اس قدر لطیف ہے کہ ان کا تعلق ایک درمیانی واسطے مرتبہ عقل سے ہوتا ہے۔ پہلے مرتبہ عقل صادر ہوا تو اس کے بعد عالمہ شہادت پیدا ہوتا ہے۔

صدور کی مثال یہ ہے کہ لفظ زید انگوٹھی نقش کیا۔ پھر اسے موہم یا گلی مئی پر لگایا تو ایک خاص نقش موجود ہو گیا۔ انگوٹھی کا نقش کلی ہنے اور موہم مئی والا نقش جزوی ہے پہلا مقام عقل ہے اور دوسرا مرتبہ شہادت ہے۔ یہ نقش جس نے اپنا نقش موہم یا مئی پر چھوڑا ہے دو پلور کھتا ہے۔ ایک انگشتی میں اور دوسرا موہم یا مئی میں۔ جب یہ دونوں پہلو اکٹھے ہو گئے تو "شخص اکبر وجود میں آگیا"۔

کائنات (شخص اکبر) کی تمام اشیاء تحریک اور عقل کے بعد دو جنسوں میں تقسیم

کی جا سکتی ہیں :

- ۱۔ مادی
- ۲۔ غیر مادی

مادی اشیاء مادے سے بنی ہیں۔ مادہ اصل میں غیر مادی الاصل ہے۔ [یعنی جدید تحقیقات کی روشنی میں یمنی اور ثابت بر ق پاروں (الیکٹردن اور پروٹون وغیرہ) کے طبقے سے بنائے ہے۔ اس لیے اصل میں یہ بھی غیر مادی ہے، گویا کائنات میں چند قوتیں ہیں جو کام کر رہی ہیں اور یہ قوتیں ہی (عمرارت، روشنی، مقناطیس وغیرہ کی شکل میں آفرکار مادی روپ دھار لیتی ہیں۔]

(ایس اعتبار سے شاہ ولی اللہ، ڈاکٹر البرٹ آئن ٹائن کی جدید تحقیقات سے بہت ہی قریب نظر آتے ہیں،)

یہ تمام قوتیں بھی اصل میں ایک ہی وقت کے مظاہر ہیں۔ امام ولی اللہ کی مصطلح میں مادہ اصل میں "وقتِ رحمانیہ" کی تخلیق ہے۔ اس لیے تمام اشیاء خواہ وہ مادی ہوں یا غیر مادی ان کا ایک ہی مطبع ہے۔

یہ ہے وہ وحدت جو شخص اکبر میں حقیقی طور پر پائی جاتی ہے۔ اسے امام حب کے ہاں وحدت الوجود کہا جاتا ہے۔

شخص اکبر کے دو اجزاء

شخص اکبر (Cosmos) ایک چیز (A Whole) ہے وحدت کے مفہوموں میں سے ایک مفہوم کے لحاظ سے۔ لیکن جب ہم اس کا تجزیہ کرتے ہیں تو اس کے دو اجزاء ظاہر ہوتے ہیں :

۱۔ نفسِ کل (حال، محصل، مقوم)

۲۔ نفسِ رحمانی (محل، موضوع)

نفسِ کل، حال (طاری ہونے والا) اور محصل (معین کرنے والا) ہے اور نفسِ رحمانی محل اور موضوع ہے (جس پر صورت طاری ہوتی ہے جو صورت کا حامل ہوتا ہے)۔

جب ہم پانی کو جوش دیتے ہیں اور وہ سارے کاسارا بخارات بن جاتا ہے تو اس کی صورتِ ما یہ ختم ہو جاتی ہے اور اس پر صورت ہوا یہ طاری ہو جاتی ہے؟ دونوں صورتیں یکے بعد دیگرے ایک ہی اصل پر طاری ہوتی ہیں، جو ان دونوں کا ہیولی ہے۔ اس ہیولی کا نام تو کوئی نام ہے اور نہ اس کے کوئی خواص ہیں لیکن پانی کا نام ہے یعنی "پانی" اور ہوا کا نام ہے یعنی "ہوا"۔ پانی کمیں بھی ہوا س میں برودت اور رطوبت ضرور پانی جائے گی، اور اس میں مزاحمت کا ہونا بھی لازمی ہے اور اسی طرح جمال کمیں "ہوا" ہے اس میں حرارت اور رطوبت پانی جاتی ہے اور مزاحمت نہیں رکھتی۔ یہ نام اور یہ آثار حقیقت میں حال کے میں نہ کر محل کے گوئرسری نظر میں ان دونوں کی تیز نہیں ہو سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے کہا ہے کہ حال (صورت) محصل اور مقوم (قیام دینے والا) نہے اور محل موضوع اور ہیولی ہے۔

پھر ہم پانی اور ہوا کے درمیان قدر مشترک نکالتے ہیں تو وہ صورت جسمی ہے۔ اگر حال اور محل — دونوں کو اور پڑھاتے جائیں تو اتنا کو پہنچ کر وہ دو چیزیں ہوں گی ایک کو نفسِ کل کمیں گے اور دوسرے کو نفسِ رحمانی۔ (یعنی حال کی انتہا نفسِ کل میں ہو جائے گی اور محل کی نفسِ رحمانی میں)۔

شاد ولی اللہ دہلویؒ کے مابعد الطیعی نظام میں "شخصِ اکبرؑ کی اصطلاح بُنیادی تہمت رکھتی ہے۔ مولانا عبد اللہ بن حمیؒ نے اس اصطلاح کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے :

" جمانت عالم کو جتنا بھی لمبا چوڑا کمجھا جائے اسے ایک ہی جسم مانا چاہیے۔ "

یہ سارے جسم کا ایک مستقل چیز ہے اور اس کے اندر مختلف جسم آئیے ہیں جیسے سمندر کی موجیں۔ اس سارے جسم میں ایک خاص طبعی تقاضا کرنے والی قوت ہے، جو تمام اجزاء کو ان کی اپنی اپنی مناسبت شکلوں میں تبدیل کرتی رہتی ہے۔

طبعیتِ الکل اور نفسِ کل

جسم کا ایک حصہ ہے جو ایک وقت میں عناصر کی شکل رکھتا تھا۔ پھر اس نے جزوی بُلنی وغیرہ (نباتات) کی شکل اختیار کر لی، پھر اس نے حیوانی شکل اختیار کر لی۔ غرض اس جسم کے مختلف اجزاء جو مختلف شکلیں بدلتے رہتے ہیں ان سب کی مرکزی قوت اس بڑے جسم کے اندر محفوظ ہے۔ اس مرکزی قوت کو اصطلاح میں "طبعیتِ الکل" (Universal Temperament) کہتے ہیں اور اس بڑے جسم کو مع اس کی تمام قوتوں کے شخص اکبر (Universum Permagnum) کہا جاتا ہے۔ جیسے ہر انسان میں روح ہے جو اس کے علم اور ارادے کی مالک ہے ویلے ہی اس بڑے جسم یا "شخص اکبر" کی ایک روح مان لی جائے اسے "نفسِ الکل" کہا جاتا ہے۔ مختلف جسموں میں جس قدر چھوٹی چھوٹی رُدھیں ہیں ان سب کو اس بڑی روح سے وہی: ہے جو انسان کے نئنے دیکھنے، سوچنے وغیرہ کی قوتوں کو انسان کی روح سے ہے۔ یہ بڑی روح چھوٹی رُدوں پر حاکم ہے جس طرح چھوٹے سے چھوٹے یہڑے میں خیال کی قوت ہے۔ اسی طرح "شخص اکبر" کی بہت بڑی قوت خیال ہے اس کا نام "عالم مثال" ہے۔ اس "شخص اکبر" کی ایک بہت بڑی قوت ارادی بھی ہے۔ تمام دُنیا میں چتنے ارادے اور ان کے متعلق کام کرنے والے اعضا ملتے ہیں وہ سب اس بڑی قوت ارادی کے لشکر ہیں۔ "شخص اکبر" کی قوت ارادی کا جس جستے سے زیادہ تعلق ہے، اسے "شخص اکبر" کا "قلب" (Mind) کہتے ہیں۔ وہی نفسِ کل کا مرکزِ تخت ہے اس نفس کی تمام جسم پر حکومت ہے۔

شخصِ اکبر کا ابداع لے

"شخصِ اکبر" کیسے ظاہر ہوا؟ اس کے متعلق مفصل علم انسان کی عقل میں نہیں آ سکتا اور نہ ہی کوئی انسانی زبان ان حقیقتوں کو اصل شکل میں بتا سکتی ہے لیکن دُھندل کی شکل میں اس سوال کے جواب کا خاکر نیوں کھینچنا جا سکتا ہے کہ ایک تثیل میدان ہے جس میں بزری کا نام و نشان نہیں ہے لیکا یک اس میدان میں مینہ پڑتا ہے جس سے دہان قسم قسم کی بہنیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس نام ترقی کا مدار مینہ پر ہے۔ اسی طرح "شخصِ اکبر" کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ پہلے "پانی" تھا، پھر اس میں اللہ تعالیٰ کی تجلیوں نے نئے اثر پیدا کیے اور قسم فہم کے جسم پیدا کیے۔ زمین، ستارے، ہوا، بھلی، گرمی وغیرہ سب چیزیں اپنی اپنی جگہ پر کام کرنے لگ گئیں۔ گویا جس طرح مینہ برنسے سے با غ میں طرح طرح کے چپل پھول بکل پڑتے ہیں، اسی طرح اللہ کی رحمت کے ایک خاص اثر نے "شخصِ اکبر" میں مختلف قسم کی قوتیں پیدا کر دیں اور جس طرح مختلف پھول اپنی جگہ ایک دمرے کے ساتھ مل کر ایک تناسیب اور خوبصورتی پیدا کر دیتے ہیں اسی طرح "شخصِ اکبر" کی مختلف قوتیں مل کر ایک خاص تناسیب اور خوبصورتی کے ساتھ کام کر رہی ہے۔

"شخصِ اکبر" کی پیدائش کے لیے کوئی مادہ تجویز کرنا لامکن نہیں ہے۔ بلکہ یہ خدا کے ایک ارادے یا حکم کی پیداوار ہے جسے ترقی دے کر "شخصِ اکبر" مکمل کر دیا گیا ہے بغیر مادے کے فقط حکم سے پیدا کرنے کا نام ابداع ہے۔



تجلی عظیم

تجلی اعظم اور شخص اکبر

ذات بحث سے ایک بہت بڑی تجلی (Bulk Ray) کا ظہور ہوتا ہے۔ جسے تجلی اعظم کہتے ہیں۔ اس میں تمام صفات کی تجلیات شامل ہیں۔ تجلی اعظم کا زوال سب سے پہلے "شخص اکبر" (ساری کائنات) کے قلب پر ہوتا ہے۔ (شخص اکبر میں ساری کائنات میں جمع ہیں) وہاں سے اس کی تقسیم الگ الگ تجلیات میں ہوتی ہیں۔ وہاں سے ہر صفت کی تجلی اپنے اپنے کام کو سنبھال لیتی ہے۔

ہماری زیادہ سے زیادہ پہنچ معرفتِ ربانی کے سلسلے میں تجلی اعظم تک ہے اس سے آگے ہم نہیں پہنچ سکتے۔ ہمارے لیے وہی تجلیات ہی سب کچھ ہیں (ذات بحث تک رسائی فہم انسان سے بالا ہے)۔

ان تجلیات کے واسطے سے ہم ذات بحث سے ہمکلام ہوتے ہیں اور انہی کے واسطے سے رب تعالیٰ کو دیکھتے ہیں۔ یہی وہ درجہ احسان ہے جو حدیث جریل میں آیا ہے (عین صفاتِ الیہ کا تصورِ کامل)

"شخص اکبر" کا قلب آئینے کی طرح سمجھنا چاہیے اس میں "شخص اکبر" کے پیدا کرنے والے کا عکس پڑتا ہے جس سے وہ اپنے رب کو پہچاتا ہے۔ اس طرح طبعی طور پر اسکے دماغ میں اپنے رب کی کسی صفت کی ایک "صُورت" پیدا ہو جاتی ہے۔ اس صورت کا نام "تجلی اعظم" ہے پھر اس "تجلی اعظم" کا عکس اس کے قلب پر بھی پڑتا ہے۔ اس کا نام بھی "تجلی اعظم" ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ کی مابعد الطیعت میں "تجلی اعظم" کو بہت اہم مقام حاصل ہے۔

سطعات میں شاہ صاحب نے اس پر سیر حاصل بحث کی ہے جنہی اقتباسات درج ذیل ہیں۔

کائنات میں تجلیٰ اعظم کی تائیر اللہ تعالیٰ کے فاعلِ حقیقی ہونے کے معنی :

”اگر تم چاہتے ہو کہ تجلیٰ اعظم کا اثر کائنات میں برای العین دیکھو تو چنے کے دلنے پر غور کرو کہ کس طرح اس کا ایک ایک ذرہ دوسرے ذرول کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ جب اسے پانی میں ڈال دیتے ہیں تو رفتہ رفتہ پانی اس کے ایک ایک ذرے میں نفوذ کر جاتا ہے لیکن وہ کچھ اس طرح نفوذ کرتا ہے کہ چنے کے دلنے کی شکل جیسی ہے ویسی ہی رہتی ہے وہ بدلتی نہیں بلکہ طبیعی طور پر وہ ہر قطر میں پھیلوں جاتا ہے اور ہر ایک ذرے کے (نسبتی) مقام اور تمام اجزاء کی باہمی نسبت وہی رہتی ہے جو شروع میں رہتی۔ ایسے

ہی کائنات میں اسباب سماوی و ارضی اور ذی الارادہ میتیوں کے اسباب سب کے سب طبیعی طور پر موجود رہتے ہیں۔ چنانچہ ہر علت اپنے معلول کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور جس طرح چنے کے ذرے ذرے میں پانی کی ہڑاوٹ داخل ہو جاتی ہے بالکل اسی طرح تجلیٰ اعظم سے آنے والے نور کی ہر ایک تازہ رو، ہر ایک علت اور اس کے معلول میں داخل ہو کر علت کو حقیقی

علیيت (Causation) سے معروول کر دیتی ہے اور اس کی صرف ظاہری سبیت ہی کو باقی رہنے دیتی ہے۔ چنانچہ (یہم کہتے ہیں) بظاہر آگ روئی کو جلانے والی ہے لیکن حقیقت میں آگ کا جلا سکنا اور روئی کا جلا نادیہ سب، عمل اس تجلیٰ اعظم کی طرف منسوب ہیں۔ اس (تجلیٰ اعظم)، نور کے غلبے کے سبب سے تمام علیت و معلولات اپنے مناسبے گر گئے ہیں۔

یعنی ہیں اس قول کے جو شریعت میں مذکور ہے کہ ”فاعل حقیقی فطرت حق بمحاذ و

تعالیٰ ہیں اور تمام علتیں صرف جزی نادت کے طور پر (یعنی علت و معلول کے سلسلے کو قائم رکھنے کے لیے) ہیں، اس مفہوم کو ظاہر کرنے کے لیے اس سے زیادہ فیض الفاظ نہیں پہنچاتے۔

قوتِ الٰی یا النظام تدبیرِ الٰی

"اس تحمل کے واسطے سے ذاتِ الٰی کے لیے قدرت ثابت ہو گئی۔ جو زندگی قدرت ہے جسے فلاسفہ عین ذات (یعنی ذات ہی) کہتے ہیں اور زندگی قدرت ہے جو مکملین ملکاتِ بشریہ کی طرز پر ظاہر کرتے ہیں۔ (یعنی جیسے انسان کی قدرت ہے ویسے ہی اس کی ہے) نعوذ بالله اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب اسبابِ سماویہ وارضیہ مرتبہ کمال کو پہنچ جاتے ہیں تو تحملِ اعظم سے ایک شعاعِ ملار اعلیٰ و ملا رسافل (سے ہوتی ہوتی)، ذمی الارادہ نفوس تک پہنچتی ہے۔ اس شعاع کا داعیہ یہ ہوتا ہے کہ بعض اسباب کی قوتِ عمل کم کرنے قبض یا ان کی قوتِ عمل بڑھانے (بسط)، یا نفوس ذمی الارادہ میں خیالات کے لشکر (الہام) ہیں، سب حکمت میں آجاتے ہیں، یہ ملائک کر کرہ زمین پر عالاتِ مطلوبہ پیدا ہو جاتے ہیں (حوالہ)۔ عالم کے اس شعاع کا منقاد ہونے سے وہ کینیت پیدا ہو جاتی ہے جس کے حال کا بیان قرآن حکیم کی ان آیات میں آتا ہے۔ واللہ غالب علی امرہ:

وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ ۝ إِنَّ اللَّهَ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۝ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ
آنَّ يَبْعَثُ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ تَحْتِ أَرْضِكُمْ أَوْ يُلْسِكُمْ بِشَيْءًا ۝

لہ ۶۱: سطح ۱۲ ۳۷: ۶۱: سطح

تہ ترجمہ: اللہ تعالیٰ اپنے امر پر غالب ہے۔ (یوسف ۱۲)

تہ ترجمہ: اللہ کے لیے ہے آسماؤں اور زمینوں کی بادشاہی۔ (ماندہ ۱۱۲۰)

تہ ترجمہ: وہ اس بات پر قدرت رکھتا ہے کہ تم پر عذاب بھیجیں اس طرح کر عذاب تمارے اوپرے آتے یا نیچے سے آتے یا نہیں جماعتیں میں باٹ دے۔ (انعام: ۶۵)

تجھی اعظم اور نبوت

"تجھی اعظم سے اس عالم میں جو امور پہنچتے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ افراد بشر کی ہدایت کا ارادہ نازل ہوتا ہے اور مبدأ و معاد کے علوم کی تعلیم اور تقرب الٰہ اللہ کی اہم شکلیں یا عالم بشریں سے جماعتِ ملعونین کا زال اور معاشرہ انسانی میں سے مظالم کا زال یا کسی قوم کو کسی ہلاکت سے آزاد کرنا مثلاً حضرت نوحؐ کی کشتی کی تعمیر و غیرہ وغیرہ امور (پہنچانے) مطلوب ہوتے ہیں۔ اس کے بعد تدبیر الٰہی جس میں یہ انسوں کا فرمایا ہوتا ہے کہ سب سے پہلے بترین کا انتخاب اس کے بعد کم درجے کا انتخاب، اس زمانے میں اس امر میں منحصر ہوتی ہے کہ افراد بشریں سے (تجھی اعظم)، کس فرد کو اپنا آکار بناتی ہے اور اس کے ذریعے سے امر مطلوب سرانجام دیتی ہے۔ چنانچہ (تجھی اعظم کا) ارادہ بعینہ اسی فرد کے مجرِ بحث میں منطبع ہو جاتا ہے جیسے آفتاب کی شکل و ہیئت آئینہ میں منطبع ہو جاتی ہے۔ اس وقت اس شخص کی تمام قلبی اور عقلی قوتیں مجرِ بحث کے ذریعے روشن ہو جاتی ہیں اور بہت سے علوم اور بیشمار ارادت اس پر نازل ہوتے ہیں اور ملأ اعلیٰ کے ساتھ ایک عجیب مناسبت اسے حاصل ہو جاتی ہے اور علوم و شرائع اور اس کی حکمتیں اس کے دل پر مینہ کی طرح برستی ہیں اور اس کے ہاتھے کارہائے مطلوب سرانجام دیتے جاتے ہیں۔ اس شخصیت عظیم کا نام رسول ہوتا ہے۔ یہاں ایک نقطہ سمجھ لینا چاہیئے (اور وہ یہ ہے کہ اگرچہ پیغمبر بعض علوم روایا یا فرست سے عاصل کرتا ہے لیکن چونکہ اس کی بنیاد (اس کے) مجرِ بحث میں ہوتی ہے لا محالة وہ علوم قطعی و پیشی ہوتے ہیں۔ ان میں کسی تغیر و تبدل اور شک و دہم کو دخل نہیں ہوتا۔"

باب ۶

عالمِ مشال

انسان کو اللہ تعالیٰ نے بے شمار دماغی وقتیں عطا فرمائی ہیں جو اس خمسہ باہر کی دُنیا سے دماغ کو اطلاعات بھم پہنچاتے ہیں۔ چنانچہ ان حواس (Senses) کا مجموعہ انسان کے دماغ میں ایک مرکز پیدا کر لیتا ہے، اسے حس فرشتہ (Common Sense) کہتے ہیں۔ اس مرکز میں ایک وقت موجود ہے جو حواس خمسہ کے ذریعے آنے والی چھوٹی چھوٹی معلومات میں بطور پیدا کرتی ہے اور ہاتھ، زبان، آنکھ، کان اور ناک کے ذریعے سے آنے والی معلومات اس کے ذریعے ایک باعثی خبر کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ اس وقت کا نام خیال (Imagination) ہے۔ اس کے ذریعے انسان ان صورتوں کو سمجھتا ہے جس میں مادے کی صفات یعنی شکل (Form) رنگ (Colour) اور مقدار (Magnitude)، موجود ہیں۔ مادہ خود موجود نہ ہو لیکن خیال کے علاوہ ایک اور وقت بھی انسانی دماغ میں موجود ہے جس کے ذریعے وہ خاص خاص چیزوں کا ادراک کرتا ہے اسے وہم (Fancy) کہتے ہیں۔

ایک اور وقت بھی ہے جو ان چیزوں کا ادراک کرتی ہے جو مادے سے پاک ہوں اسے عقل (Reason) کہتے ہیں۔

علم ارواح

شاہ صاحب کے ہاں پوری کائنات کے لیے شخص اکبر (Universum) کی اصطلاح مستعمل ہے۔ اگر کائنات میں ایک ایسا عالم مان لیا جائے

جو شخصِ اکبر سے وہی نسبت رکھتا ہو جو عقلی صورت ہمارے دماغ سے رکھتی ہے تو اسے شاہ صنا کی اصطلاح میں "عالمِ ارواح" (Spiritual World) کہتے ہیں جس طرح سے دماغ کے اندر عقلی صورت مادے سے پاک ہے بالکل اسی طرح عالمِ ارواح اس کائنات کے اندر ہوتے ہوئے بھی مادے سے پاک ہے اور غالباً اتنا غیر مادی ہے۔

عالم مثال - درانگ ہاؤس

سلسلہ کائنات میں اس طرح سے اگر ایک اور عالم مان لیں جس کی شخصی اکبر کے ساتھ وہی نسبت ہے جو خیالی صورتوں کی ہمارے ذہن سے ہے تو شاہ صاحب کے الفاظ میں اسے عالم مثال (Supera Material World) کہیں گے۔ اب ذہن میں عقل کے ذریعہ جو خیالی صورتیں پیدا ہوتی ہیں ان میں شکل، مقدار اور جہت سب کچھ موجود ہوتے ہیں، لیکن مادہ نہیں ہوتا بالکل اسی طرح سے عالم مثال میں کائنات کی ہر چیز کا صحیح خاکہ صحیح نقشہ (Blue Print) موجود ہوتا ہے لیکن اس چیز کا مادی وجود نہیں ہوتا۔

نہایت خانہ کائنات

اسے مثال کے ذریعے یوں سمجھایا جا سکتا ہے کہ ہم اپنی آنکھوں سے پہاڑوں دیواریں اور باغات کے مناظر دیکھتے ہیں۔ ان مناظر کی تصویریں اور عکس ہمارے ذہن میں محفوظ ہوتے ہیں اور ہماری یادداشت کا حصہ بن جاتے ہیں۔ یہ تصویریں ہر چند کم خیالی ہیں لیکن اس میں کائنات، اشیاء اور ان کے مناظر کا خاکہ اور صحیح نقشہ ہے؛ ان میں ان کی شکل، ان کی مقدار ہٹتی کہ ان کی جہت اور پر تجھے، دائیں بائیں کی ترتیب کا نقشہ ہے؛ سب کچھ ہوتا ہے تاہم ان تصویروں میں مادہ (Matter) نہیں ہوتا کیونکہ اتنے بڑے بڑے پہاڑ، دریا اور باغات دماغ کے اس مخقرے نہایت خانے میں نہیں سماسکتے۔ جو تعلق ان مناظرِ فطرت کی تصاویر کا

دماغ سے ہے اسی تعلق عالم مثال کا کائنات سے ہے شاہ اسماعیل شہید عبقات "میں اس موضوع پر نویں بدقطر از میں ہے۔"

"جو چیز ہمارے خیال میں موجود ہے اسے ہم دو طرح سوچ سکتے ہیں :

۱۔ ہم جانتے ہیں کہ وہ مثالی چیز ہے اور اسے خارجی دنیا کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس وقت ان چیزوں کو اصل ناموں سے بیاد کرنا مجاز اہوگا حقیقتاً بوجگا مثلًا ہم سورج کا تصور خیال میں لاتے ہیں اور پھر اس خیالی صورت کو سورج "کہتے ہیں۔

یہ ویسا ہی ہے جیسے کاغذ پر شیر کی تصویر کھینچی ہو اور ہم اسے "شیر" کہیں۔

۲۔ ہم خیالی چیزوں کا تصور کریں مگر ہمیں یہ تمیز نہ ہو کہ یہ خیالی ہیں جیسے خواب میں سندھ کو دیکھ کر ہم سندھ ہی کہتے ہیں۔ اس وقت ہم یہ لفظ اس کے حقیقی اور اصلی معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔

اس طرح عالم مثال اگرچہ "شخصِ اکبر" کے اعتبار سے خیال کا درجہ رکھتا ہے لیکن جس شخص کی سارے "شخصِ اکبر" پر نظر نہ ہو وہ اسے حقیقی عالم سمجھتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ اسے حقیقی عالم سے بھی زیادہ پائیدار پاتا ہے۔ اس کے نزدیک جس قدر چیزیں مادی دنیا میں موجود ہیں، وہ اصل میں تو عالم مثال میں موجود ہیں۔ مادی دنیا میں ان کے عکس یا سائے آئے ہوئے ہوتے ہیں۔"

گویا یہاں پر ترتیب اُٹ گئی۔ ہم نے عالم مثال سمجھانے کے لیے جو مثال انسانی دماغ اور بچہ اس کی خیالی تصاویر کی دی یعنی، اس میں مادی اثیار کا وجود پہلے محسوس ہوتا ہے اور دماغ میں اثیار کے عکس اور خیالی تصاویر بعد میں ابھرتی ہیں۔ اس کے برعکس اس پوری کائنات میں عالم مثال کا وجود اس مادی دنیا (عالم شہادت) کے وجود سے پہلے آتا ہے۔ اصطلاحی زبان میں اسے نوں کہیں گے کہ "شخصِ اکبر" میں عالم مثال عالم شہادت سے پہلے وجود میں آیا۔ اس کی

بہتر مثال ایک انجینئر کا تعمیری خاکر یا منصوبہ عمارت (Blue Print) ہے کہ وہ پہلے اس تیار کرتا ہے اور بعد میں کہیں جا کر اس خاکے یا نقشے کے مطابق اصل عمارت کی تعمیر کرتا ہے چنانچہ عالم مثال میں کائنات کی تمام مادی اشیاء کے خاکے پہلے سے ہی مرتب ہو جاتے ہیں۔ اس کے بعد مادی دنیا میں ان مادی اشیاء کو ان خاکوں کے مطابق وجود بخشا جاتا ہے۔

قرآن و حدیث سے مثالیں

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی اپنی اہم ترین تصنیف حجۃ اللہ ال بالغۃ میں عالم مثال پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عالم مثال کے وجود کو مانے بغیر کائنات کو سمجھنے میں بہت دشواری پیدا ہوتی ہے۔ حدیث ہے کہ قرآن مجید کی بہت سی آیات اور بہت سی احادیث نبوی ایسی میں کہ عالم مثال کو مانے بغیر ان کا صحیح معنوں بھی ذہن نشین نہیں بو سکتا۔ ان میں سے چند احادیث کا مفہوم مختصر درج کیا جاتا ہے۔

① آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے "رشتہ داری" کو پیدا کیا تو اس نے فریاد کی کہ "مجھے رشتہ داری کے کامنے والوں سے پناہ دی جائے" "رشتہ داری" کوئی مادی وجود نہیں رکھتی، لیکن یہاں اس کے وجود کو مثال کیا گیا ہے۔

② سورہ بقرہ اور سورہ آل عمران قیامت کے روز دو بادلوں کی صورت میں اگرا پنے تلاوت کرنے والوں کی شفاعت کریں گی۔

③ قیامت کے روز اعمال (مثال شکل میں)، آئیں گے پہلے نماز، پھر صدقہ، پھر روزہ۔

④ نیک اور بدی دو مخلوق ہوں گی جو قیامت کے دن (متاثل ہو کر) لوگوں کے سامنے کھڑی کر دی جائیں گی اور علی الترتیب یہ نیک اور بد لوگوں کو خطاب کر کے خوشخبری اور عذاب کی خبر دیں گی۔

- ۵ قیامت کے دن "ذنیا" ایک بد صورت اور کدر وہ بڑھیا کی شکل میں لائی جائے گی۔
- ۶ قرآن مجید میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ذمایا کہ ہم نے میراث کے پاس روح کو بھیجا تو وہ اس کے ساتھ ایک پورے انسان کی شکل میں مقابلہ ہو کر آگیا۔
- ۷ قبر میں میتت کا عمل" ایک خاص شکل میں ظاہر ہوتا ہے، نیک عمل خوبصورت شکل میں اور بد عمل بھی انکے سورت میں۔

یہ اوس قسم کی بے شمار احادیث و آیات ہیں جن کا تعلق عالم مثال سے ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ان احادیث کو ان کے ظاہری معنوں میں (جو عالم مثال کی نشاندہی کرتا ہے)، بھی لینا چاہیے۔ ان کی مادی تاویل کرنے سے ان کا صحیح معنوم صحیح نہیں نہیں آسکتا۔ امام غزالی کی تحریر کا ایک طویل حوالہ بھی شاہ صاحب نے حجۃ اللہ الالغہ میں نقل فرمایا ہے۔ امام غزالی بھی عالم مثال کو اسی انداز میں مانتے ہیں۔ انہوں نے عالم مثال کا نام خیالی تفہیل "تجویز کیا ہے" لے جو

شیخ اشراق کا نظریہ

غلام حسین جلبانی صاحب کی تحقیق کے مطابق "شیخ الاشراق" (شیخ الالشراق) سہروردی شہاب الدین تھجی المتنوی، ۱۵۱ بھی عالم مثال یا عالم اشیاء کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک حضراجاہد نیز وجود جنت و جہنم بھی اسی قسم میں داخل ہیں۔ قیامت میں از بر روا جام کا زندگی سے معورہ بننا اور زبتوت کے تمام دورے اسی عالم مثال سے ثابت ہوتے ہیں۔

امام ابن تیمیہ کا نظریہ

علام ابن تیمیہ ان علماء میں سے ہیں جنہوں نے اسلامی تصوف و فلسفہ کو یونانی فلسفہ

حتیٰ کہ تمام بیرونی نظریات سے پاک کرنے کی کوشش کی اور اسلامی نظریات میں ہر قسم کی ملاوٹ کے خلاف زندگی بھر جماد کرتے رہتے لیکن دلچسپ امر یہ ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ بھی عالم مثال کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں :

”نَدَا وَنَدْ تَعَالَى نَهَى إِسْلَامَ أَوْ رَأَى رَجُلَ كَيْفَيَةَ الْإِلَامِ بِهِ حَالَ دَيْنِ
بَيْهُ تَبَرَّعَ كَارُوزِ مُحَشِّرِهِمْ سَعَدَهُ كَيْاً يَابْنَ نَصِيفِ إِنْتَاهِي بَكَارِ طَعَامِ شَارِبِ
أَوْ رَدِيْغِرِ لَذَّتُوْلَ كَيْ اِطْلَاعِ بَحْبِي دَيْ دَيْ گَتِي ہے۔ اگر یہم قبل از یہ ان اشیاء
سَعَدَهُ دُنْيَا مَيْسَ وَاقِفَ نَهَى ہوتے تو ان مواعید کی حقیقت کو سمجھنے سے فاصلہ رہتے۔
پھر یہم یہ بھی جانتے ہیں کہ یہ اشیا۔ دُنْيَا کی اشیاء کی مثال نہ ہوں گی۔ حضرت
ابن عباسؓ کا قول ہے کہ آخرت میں جو بھی چیزیں ہیں وہ دُنْيَا کی اشیاء سے
صرف ناموں کی حد تک نسبت رکھتی ہیں۔“

شیخ الاشراق کا اندازہ تو بہت انتہا پنداز ہے۔ وہ آخرت میں صرف عالم مثال کے
ہی قائل معلوم ہوتے ہیں۔ نعمتوں کے مادی وجود کو تسلیم کرتے نظر نہیں آتے، اس کے برنسکس
حضرت شاہ ولی اللہ دبلویؒ اس دُنْيَا میں بھی اور آخرت میں بھی بیک وقت عالم مثال اور
عالم شہادت دونوں کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ امام ابن تیمیہؒ کا نظریہ بھی شاہ صاحبؒ کے
نظریہ کے قریب قریب ہے مگر انہوں نے اس قدر صراحت سے عالم مثال کا پرچار نہیں
کیا جس طرح سے شاہ صاحبؒ نے کیا ہے۔

عالم مثال کے حصے

عالم مثال کے تین حصے ہیں :

-
- ۱۔ اعلیٰ روحاںی درجہ
 - ۲۔ متوسط درجہ
 - ۳۔ ادنیٰ درجہ
-

عنایتِ اولیٰ کاظمُور پہلے عالم مثال کے اعلیٰ طبقے میں ہوا، پھر اس کا انکس متوسط طبقے میں آیا، پھر اس کا انکس ادنیٰ طبقے میں۔ گویا عالم مثال میں عنایتِ اولیٰ کا پہلا وقریا محل (ڈرنے کی جگہ) عالم مثال کا اعلیٰ طبقہ ہے، یعنی عالم ارواح ہے۔ دوسرا وقر (گھونسلہ) عالم مثال کا متوسط طبقہ یا مرکز ہے جسے ملکیت (فرشہ پن)، کہتے ہیں، تیسرا وقر "جوانی قوت" ہے جس میں حیوان اور انسان سب آجاتے ہیں۔

اگر وقر کی صورت بدل جائے تو معانی میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جو چیز عنایتِ اولیٰ میں مقرر ہو چکی تھی وہی عالم مثال ہو گی اور اس کے بعد بالکل اسی شکل میں مادی عالم میں اسے وجود ملے گا۔

عالم مثال کے ایک درجے کی تاثیر جب دوسرے درجے میں آتی ہے تو اے "انکس" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک درخت سے زیع لے کر دیا ہی نیادِ درخت پیدا کر لیا جائے یا ایک حیوان کے نطفے سے دیا ہی حیوان پیدا کر لیا جائے۔ عالم مثال کے اعلیٰ طبقے سے جب ایک چیز متوسط طبقے میں آتی ہے تو اس کی ایک خاص محفل شکل ہوتی ہے کہ وہ زیع کا کام دیتی ہے۔ طبقہ وسطیٰ کی قوتیں سے وہ زیع پھیلتا ہے اور وہ اپنے موطن (وقر یا محل) کی مناسبت سے ایک نئی شکل بنا دیتا ہے۔ پھر جب تیرے درجے میں وہ چیز آتی ہے تو ایک نئی شکل پیدا ہو جاتی ہے۔ ان کے پھیلاؤ کے لیے مدد اسی موطن سے ملتی ہے اور اس میں پہلی شکل سے مختلف ایک شکل پیدا ہو جاتی ہے۔ نباتات میں ایسے تجربے کیے گئے ہیں کہ ایک سرد ملک کا درخت گرم ملک میں آیا اور اسکی شکل بدل گئی۔ اس پر قیاس کر لینا پایا ہے۔ غرض عنایتِ اولیٰ سے عالم مثال میں انکس آتا ہے تو وہ خلاصہ بن کر عالم مثال میں زیع کے طور پر ایک جگہ قرار پاتا ہے۔ وہاں سے وہ مثالی قوتیں (اس کی تشریح آگے آرہی ہے) سے پھیلتا ہے تو ایک جدید گاز مرکزیت پیدا کر لیتا ہے۔ یہ مرکزیت بھی عنایتِ اولیٰ سے استفادہ کرتی رہتی ہے۔ ایسے ہی عالم مثال کے وسطیٰ طبقے میں جو مرکز پیدا ہوتا ہے وہ اعلیٰ طبقے سے مستفید و متنیر ہوتا رہتا ہے۔

عالیٰ مثال میں وحی طبقہ ادنیٰ طبقے سے زیادہ لطیف ہوتا ہے اور اعلیٰ طبقہ وسطیٰ طبقے سے لطیف تر ہوتا ہے۔ ادنیٰ طبقے میں انسانوں کے عقیدوں کی تاثیر سے خاص ناص صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ کوئی ساکام ہجس پرانانوں کی ایک بڑی جماعت مجمع بوجائے اور اسے نجٹہ عقیدہ بنلے خواہ وہ بات سچی ہو یا حبھوئی، اس اجماع سے عالم مثال کے نچلے طبقے میں ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے جس کے ساتھ اس عقیدے کے ماننے والوں کو خاص نسبت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ اس صورت سے فائدہ اور تقویت حاصل کر لیتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا میں جتنی تحریکیں بھی اٹھتیں ہیں سب کے سامنے کوئی نکونی آئیڈیل (Ideal) ہوتا ہے۔ اس آئیڈیل سے گزرتے ہیں شاہ صاحب کے فلسفے کی روشنی میں پتہ یہ چلتا ہے کہ اس آئیڈیل کی صحیح تصویر عالم مثال میں موجود ہوتی ہے۔ یہ صورت جتنی زیادہ کامل ہو گی اتنا ہی بڑا آئیڈیل تحریک کے سامنے ہو گا اور تحریک اتنی ہی زیادہ کمال حاصل کرے گی۔ عالم مثال کے اعلیٰ طبقے میں حق کے سوا اور کوئی چیز جگہ نہیں کپڑا سکتی۔ انبیاء اور حکماء الہی کا تعلق اس مرکز کے ساتھ ہوتا ہے۔

شاہ اسماعیل شہید عبادات میں عالم مثال کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جو چیز عالم محسوس رہا ذی دنیا ہیں پیدا ہوتی ہیں۔ ان کا اس دنیا میں آنے سے پہلے اللہ تعالیٰ کے ہاں ایک قسم کا وجود ہوتا ہے اور جب یہ چیزیں اس ماڈی دنیا تے غائب ہو جائیں گی تو اس کے بعد ہی اللہ تعالیٰ کے ہاں (عالم مثال میں)، ان کا وجود باقی رہے گا۔

خدا اور عالم شہادت کے مابین ایک واسطہ

اصل میں شاہ صاحبؒ فلسفہ میں عالم مثال کا نظریہ یک نیادی نظریہ (Postulate)

کی اہمیت رکھتا ہے۔ ان کے نزدیک عالم مثال اللہ تعالیٰ اور عالم شہادت کے درمیان ایک واسطہ کی صورت رکھتا ہے۔ علم طبیعت میں اس کی ثال ایثر (Ether) کی ہے کہ روشنی برق اور مقناطیس کی لہروں کے ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچنے کے لیے اسے ایک واسطہ کے طور پر پانا

پڑتا ہے۔ صدیوں کی سائنسی تحقیق کے باوجود جب مسئلہ کسی طرح حل نہ ہو سکا کہ شعاعیں ایک جگہ سے ذہری جگہ کس طرح پہنچتی ہیں تو کسی نے یہ تجویز کیا کہ ان شعاعوں کے ایک جگہ پہنچنے کا ضرور کرنی ذریعہ یا واسطہ موجود ہے۔ اس واسطے کا نام ایثر (Ether) رکھا گیا۔ اب یہ باور کیا جاتا ہے کہ ایثر برخوس اور جسم چیز کے آر پار گزر جاتا ہے تھی تبعین قسم کی اہمی (مشلاً ایکس ریز (X-Rays)) محسوس چیزوں کے آر پار گزر جاتی ہیں۔ بالکل اسی طرح مادی نیا سے اور پرک دنیا میں جو واقعات پیش آتے ہیں، ان کے معنے کو حل کرنے کے لیے ایک عالم کے مانع کی ضرورت ہے جس کا نام عالم مثال رکھا گیا ہے۔

اس سلسلہ میں اہم بات یہ ہے کہ شاہ صاحب عالم مثال کو بطورِ مفروضہ کے نہیں بلکہ وہ اسے اپنے مشاہدات میں سے بیان کرتے ہیں۔ کیونکہ فلسفی ہونے کے ساتھ ساتھ وہ ایک باکشف و کرامت ولی اللہ بھی تو ہیں۔

قوتِ مثالیہ

یہ ایک قوت ہے جو پوری کائنات (شخص اکبر) میں بھیل ہوئے ہے۔ اس کی مثال قلب کی ہے جو خون کو پورے جسم کے اندر حکمت دیتا ہے اور دماغ تک پہنچاتا ہے۔ قوتِ مثالیہ کے بارے میں شاہ صاحب سطعات میں لکھتے ہیں ۔۔۔

صورت اور معنی کا تعلق :

”بُرے اجسام کی قوتِ تختیلہ برجنمکی اور اجسامِ ارضی میں سے ہر ایک نفس ذاتِ الارادہ میں جاری ہو گئی۔ اس لیے ہر انسان اور جیوان میں قوتِ تختیل موجود ہے۔ یہ وہ قوت ہے جس میں معنوی اشیاء رائیک قسم کی، جمانت حاصل کر لیتے ہیں اور جمانت اشیاء معنوی صورت اختیار کر

یتی ہیں۔ عنایتِ اول کے بنیادی فیصلے کے مطابق ان معانی اور صور جہانی (مادی صور) نیں ہیں۔ خاص تعلق پیدا ہو جاتا ہے: چنانچہ شپھر کا تصور کرتے ہی، اس کی ایک شکل بھارے ذہن میں آجائی ہے جو اس شکل سے مختلف ہوتی ہے جو بھارے ذہن میں درخت کے تصور سے آتی ہے وہ جو چیز ہمیں بخوبی نہیں ملتی جبکہ اس چیز کو (پہلے) دیکھ رہے تھے تو وہ چیز بھروسہ نہیں لیکن اس کے غائب ہو جانے اور بخوبی جانے کے وقت اس کا تصور بماری قوت و اہمیت میں موجود رہا۔ خواہیں کی تعبیر ہمیں اس قسم کے تعلق کو جانے پر موقوف ہوتی ہے۔ جو شخص (معانی اور صور جہانی کے) ان تعلقات کو زیادہ سمجھتا ہے وہ تعبیر خواب کا زیادہ مابہر ہوتا ہے۔ کہبھی کبھی افلاک کی صورت متحیله کسی الیے عصر پر پڑتی ہے جو آسان سے اپنی صورت تبدیل کر سکتا ہے مثلاً ہوا یا کرہ ہوا کے اور جتنے۔ اس پر اس مادے پر تخلیل کے اثر انداز ہونے سے ارضی اسباب حرکت میں آجاتے ہیں، اور جو صورت اس (فلکی تخلیل) کے مناسب ہوتی ہے وہ مادی اسباب حرکت کی اختیار کر لیتی ہے اور کبھی افلاک کی صورت متحیله بعض جہانی اشیاء پر بھی پڑتی ہے اس وقت شکل انتباہ کر لیتی ہے اس کے حکمت میں آنے اور ان پر قبض و بسط جاری ہونے سے اس متحیله کے مناسب اسباب ارضیہ کے حکمت میں آنے اور ان پر قبض و بسط جاری ہونے سے اس متحیله کے مناسب حالات پیدا ہو جاتے ہیں۔

قوّتِ مثالیہ کی قسمیں:

- ۱۔ قوتِ خیالیہ: جس میں اجسام کے اشکال (شکلیں) و ارگنگ، بھی آجاتے ہیں۔
- ۲۔ قوتِ وہیہ: تو جزوی معانی پر مشتمل ہوتی ہے۔ یہ بھی معلوم ہونا پاہنچتے کہ سارا شفیع اکبر (Cosmos) پاہنچے اس کا سبب بڑا جسم ہو جو فلاسفہ کی اصطلاح میں "نک الافلاک" کہلاتا ہے، پاہنچے دوسرے افلاک ہوں۔ خواہ ملار اعلیٰ یا سافل ہوں جن میں ملائکہ (چھوٹے بڑے) رہتے ہیں۔ خواہ مختلف انواع کے حیوانات ہوں، یہ سارے کا سارا قوتِ مثالیہ سے پڑتے ہے۔ گویا قوتِ مثالیہ سارے عالم کے اندر رہی بھی نہیں ہے۔

جس کی ایک تنفس ہے اور دوسری تے جمایات، اور ان دونوں تنوں کے درمیان قوتِ شایر آئی ہوئی ہے۔
 عالمِ مثال میں جو شکل بنتی ہے اس کی تاثیر سے زمین پر بھی دیے ہی شکل بنتی ہے۔ بخوبی کہ جو
 تاثیر فلسفہ مانتے ہیں، اس کی وہ یہی شکل قرار دیتے ہیں کہ ستارے کے نور سے ہوا نکیف ہوتی ہے
 اس کی خاص کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، اور ہوا کی تاثیر سے زمین کی قتوں پر اثر پڑتا ہے۔ اس
 طرح بخوبی ارضیات میں اثر رکھتے ہیں۔ شاہ صاحب نے جو مثال دی ہے یہ ان کی تصدیق ہے۔
 یعنی جربات بخوبی کہتے ہیں وہ اصولاً نہیک ہے۔ بخوبی کی جزوں توجیہات اور تفصیلات و اقتاءت سے
 شاہ صاحب متفق نہیں یعنی فلاں واقعیوں ہوا اور یوں ہوگا۔ اسے شاہ صاحب ٹھیک نہیں سمجھتے۔

خطیرہ القدس

(Sanctorum Permagnum)

”انسانی روؤں کے لیے عالم مثال میں ایک ایسی جگہ (Pole) ہے جس کی طرف یہ روصیں اسی طرح کھینچ کر آتی ہیں جیسے لوہا مقناطیس کی طرف کھینچتا ہے۔ اس جگہ کا نام خطیرہ القدس ہے۔ یہ ان سب انسانی روؤں کے جمع ہونے کا مقام ہے جو جسم کے لباس سے الگ ہو جاتی ہیں اور اس مجھے کام مرکز ”روحِ اعظم“ ہے۔“

خطیرہ القدس دراصل وہ مرکز ہے جہاں تمام مخلوقات کی ازواج کے امام (امام نوع) موجود ہوتے ہیں۔ امام نوع انسان جسے شاہ صاحب انسان اکبر بھی کہتے ہیں یہیں ہوتا ہے۔ اسی جگہ فرشتوں کی مرکزی جماعت کی سب سے بڑی وقت بھی موجود ہوتی ہے۔

ذاتِ بحث سے جو تجھی اعظم مرتبہ عقل سے ہوتی ہوئی عالم مثال پر آتی ہے عالم مثال میں خطیرہ القدس ہی وہ نقطہ ہے جہاں تجھی اعظم امام نوع انسان سے ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام انساںوں کا (اللہ والوں کا) قبلہ توجہ یہی مقام ہے۔

بڑے بڑے فرشتے اور بڑے بڑے انساںوں کی روؤں میں پر مجتمع ہوتی ہیں۔ اسے ”رفیقِ اعلیٰ“

نامی اعلیٰ، ملدار اعلیٰ کا مقام بھی کہا جاتا ہے۔ شاہ صاحب سطحہ نمبر ۲۸ میں لکھتے ہیں :

”یہ اجتماع (نفووسِ کاملین کا)، اصطلاح شرع میں رفیقِ اعلیٰ یا ندی اعلیٰ یا خطیرہ القدس کہلاتا ہے۔ ان کا مقام اور پریا نیچے نہیں ہے بلکہ شخص اکبر کے صدر اور اس کے خیال (عالم مثال) میں ہے۔ اس لحاظ سے اس کا تعلق کسی جہت (Dimension) سے نہیں ہے جو خطیرہ القدس میں وہ شے و محسوسات میں سب سے زیادہ مشابحت کرتی ہے، وہ دلیلی شعاع ہے جسی

یا قوت کے گرد ہوتی ہے یا چراغ کی روشنی جو شدت میں دعرا ہو۔ اگرچہ یہ نفرس (کامل) فرات کے
خاطر سے ایک دوسرے پر غصیلت رکھتے ہیں اور قرب و اقربیت کے بہت سے منازل میں ہوتے
ہیں لیکن خارج میں ان کی سطح ایک ہی سی ہوتی ہے جیسے یا قوت کی شاعر یا چراغ کی شاعر کی
ایک ہی متصل سطح ہوتی ہے۔ کشفِ صحیح سے عوام نہ رہا میں کہ جب ان میں سے ایک نفس اور پر
چڑھتا ہے تو لازم ہوتا ہے کہ دوسرا نفس اس کی جگہ لے تاکہ فرق سطح نہ ہو۔ ذاللَّهُ تَقْدِيرُ
الْعَزِيزُ الْعَلِيُّ۔ اس لیے امثال (وجود ہائے مثالیہ) کا تبلیل و باہ جاری رہتا ہے۔

خطیرۃ القدس میں ملابرائی کے کام

حجۃ اللہ البالغہ (بحث اول، باب سوم) میں شاہ صاحب فرماتے ہیں :

”بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسانوں کی جماعتیں کی بڑی غلطیوں کی وجہ سے انہیں
کی معاشی زندگی اور اخربی زندگی کے سلسلے میں خوفناک مصیبت اور تباہی پیدا کرنے والے
حالات جمع ہو جاتے ہیں جنہیں خطیرۃ القدس میں جمع ہونے والے فرشتے اور رذیں اس تباہی اور مصیبت
سے بچنے کا ایک طریقہ سرچتے ہیں اور سب کا اس پر انفاق ہو جاتا ہے کہ یہ طریقہ انسانوں تک
پہنچایا جاتے اس کام کے لیے وہ انسان چنانجاہا تا نے جو اس زمانے میں سب انسانوں سے
زیادہ پاکیزہ روح کا ماکن ہو۔ پھر اس کی بات کو لوگوں میں پھیلانے اور چلانے کے لیے لوگوں کو مد
دی جاتے اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس زمانے میں جو انسان اس قسم کے اسلامات قبول کرنے کی
طااقت رکھتے ہیں ان کے دلوں میں الہام آنے شروع ہو جاتے ہیں کہ اس آدمی کی پیرودی کریں۔

اس طرح وہ ایک جماعت بن جاتے ہیں جو انسانیت کی خدمت کے لیے نونے کے طور پر
پیدا کی جاتی ہے۔ ان کے اس انفاق کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جن باتوں میں اس قوم کی بھلائی اور
بہتری سوچی جاتی ہے وہ اس پاکیزہ روح والی انسان کے دل میں کبھی تودھی کے ذریعے سے،

کبھی خواب کی حالت میں اور کبھی غیبی آواز کی شکل میں ڈال جاتی ہیں۔ اس اتفاق کا نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ ملار اعلیٰ کے فرشتے اس پاکیزہ انسان کو دکھائی دیتے ہیں۔ اس سے رو برو بات کرتے ہیں، اور اس اتفاق کا نتیجہ ہوتا ہے کہ اس انسان کے دوستوں اور حامیوں کی مدد کی جاتی ہے اور انہیں ہر اچھے کام کی طاقت مل جاتی ہے جو لوگ اللہ کے راستے میں سے روکیں، ان سے مدد روک ل جائیں۔ اور وہ ایسے کام کرنے لگ جاتے ہیں جو خود انہیں تکلیف دیں۔ دُنیا میں نبوت کے پیدا ہونے کے بتئے قاعدے ہیں، یہاں کے لیے بنیادی قاعدہ ہے۔

روح القدس کی تائید

ملار اعلیٰ کا اتفاق اور اتحاد جس کسی بات پر باری رہے تو اس طرح جو لگتا مرد کسی انسان کو ملتی رہتی ہے اس کا نام روح القدس کی تائید ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سے ایسی برکتیں ظاہر ہوتی ہیں جن سے لوگ عام حالات میں واقف نہیں ہوتے، انہیں معجزات کہتے ہیں۔



باب

ملارا علی

ملارا علی ایک بہت ہی اہم جماعت ہے جو بلند مرتبہ فرشتوں اور اعلاء درجے کے انسانوں (کی روحیں، پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس کا مقام خیرۃ القدس (اس کی تشریع تفصیلہ علی‌محمدہ بیان کی گئی ہے) ہے۔ شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ کے باب سوم میں اس تفصیلہ بحث کی ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ شاید وہ بھی ملارا علی میں سے ہوں۔

ملارا علی کی ترکیب: ان کے نزدیک ملارا علی کی تین قسمیں ہیں:

۱. نورانی فرشتے: یہ نور سے پیدا کی ہوئی ایک مخلوق ہے جس کا کام اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرتے ہوئے اس کائنات کے انتظام کو نجٹن و خربی چلانا ہے۔

۲. مثالے فرشتے: شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں ان کے بارے میں یوں لکھتے ہیں:

عالم مثال میں عناصر کے لطیف بخارات جمع ہوئے اور ان کے ترکیب پانے سے ایسا جنم بن جاتا ہے جس سے اعلیٰ روح کام لے سکتی ہے وہ روح یہاں خصلتوں کو اپنے سے دھننکیتی ہے۔ یہ فرشتے نورانی فرشتوں اور انسانوں کے درمیان بالغاظِ دیگر مادے اور غیر مادے کے درمیان ایک واسطہ ہیں۔ ان کی ساخت مادی ملاوٹ بھی ہے اور فرشتوں والی نورانیت بھی اینکا کا ذہن اور اس کی روح ان سے اثر قبول کرتی ہے۔ نورانی فرشتے اس قسم کا واسطہ نہیں بن سکتے۔

۳. انسانی رُوحیں: تیسرا قسم میں وہ انسانی رُوحیں دافل ہیں جو اتنی صاف ہوتی ہیں کہ ملارا علی سے حکم لے سکتی ہیں۔ انہوں نے ایسے اچھے کام کیے جن کی وجہ سے وہ ملارا علی کے کام سمجھنے کے قابل ہو گئے اور جب موت نے ان کا مادی ڈھانچہ ان سے الگ کر دیا تو وہ سیدھے

“

ملاءِ اعلیٰ سے جا ملے اور انہی کی جماعت میں گئے جانے لگے۔
قرآنی اصطلاحات : شاہ صاحب کے نزدیک یہ ملاءِ اعلیٰ کے ہی فرشتے ہیں جن کے لیے
 قرآن مجید میں مندرجہ ذیل نام استعمال کیے گئے ہیں :
 ۱۔ حاملینے عرش : یعنی وہ جنوں نے عرش کو سہارا ہوا ہے۔
 ۲۔ حافین حول العرش : یعنی عرش کے گرد حکیم کا نہ دالے۔
 ۳۔ علیین : بلند مقام رکھنے والے فرشتے۔

یہ فرشتے آپس میں جمع ہوتے ہیں، لیکن کہاں اور کیسے؟ اس کی کیفیت ہم بیان
 نہیں کر سکتے۔

ملاءِ اعلیٰ کے اجتماعات :

اللہ تعالیٰ اور جسمیے اللہ تعالیٰ چاہتا ہے وہ جمع ہوتے ہیں۔ اس اجتماع کے لحاظ سے
 انہیں تین نام دیے جاتے ہیں : ۱۔ رفیق الاعلیٰ ۲۔ ندی الاعلیٰ ۳۔ ملاءِ اعلیٰ

ملاءِ اعلیٰ کے دو کام :

ان کے بنیادی کام دو طرح کے ہیں :

(۱) اللہ تعالیٰ کی طرف مکمل بھولی اور کامل اطاعت جس کے ذریعے کائنات کا نظام چلتا رہتا
 ہے۔ (۲) کائنات میں انسانوں کے اندر جہاں اچھائی کا نظام پیدا ہو سکتا ہے، اس کے لیے
 پسندیدگی کا انعام کریں۔ اللہ تعالیٰ سے اس اچھائی کے حق میں سفارش کریں اور اچھائی کا نظام
 لے کر چلنے والے انسانوں کے دلوں میں مزید نیکی کی توفیق کے لیے اچھے اثرات ڈالیں اور اللہ تعالیٰ
 سے ان بندوں کے لیے نیک دعائیں کریں اسی طرح سے بدی کے نظام کے لیے ناپسندیدگی اور
 بدی کا نظام چلانے والوں کے لیے غذاب کی سفارش کرتے ہیں۔

باب ۹

طلسمِ الٰہی

"رابطہ" درمیان مجرد مُحض و عالمِ شہادت و بعض خواص دَآثارَ آل "اٰنَّا هُوَ اللَّهُ"

(Action & Reaction) مجرد مُحض اور عالمِ شہادت کے مابین کس طرح عمل اور ردِ عمل

ہوتا ہے۔ اس کے بیان کو طلسمِ الٰہی کہا جاتا ہے۔ دراصل مجرد مُحض ذاتِ بحث کی تجلی ہی ہے جو قوتِ مشابیہ کے واسطے سے عالمِ شہادت میں عمل کرتی ہے جیسے لوہے کی سلاخ کے ایک سرے کو حرارت پہنچائیں، تو قوتِ حرارت (Heat Energy) ذرہ بے ذرہ داخل اور غارج ہو کر ساری سلاخ کو گرم کر دیتی ہے۔ ایسے ہی تجلی عالمِ مثال میں نظر کر کے اس کے توسط سے عالمِ شہادت میں عمل کرتی ہے۔

طلسمِ الٰہی کو سمجھنے کے لیے ہم طبعہ نمبر ۲۶ پورے کا پُرانقل کر دیتے ہیں اس میں شاہ صاحب نے آیتِ نور کے حوالے سے طلسمِ الٰہی کا نقشہ بیان کیا ہے۔

ترجمہ سلطون نمبر ۲۶:

"اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِنَ مَغْلُلُ نُورِهِ كِمْشُكُوٰةٌ فِيمَا مُصْبَحٌ دَأْنِمْبَاخٌ فِي
رُجَاجَلِهِ أَلْرُجَاجَةِ كَأَنَّهَا كَوْكِبٌ دُرْسِيٌّ يُؤْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مَبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَدَشْرِقِيَّةٍ وَلَا
غَرْبِيَّةٍ دَيْكَادُ زَيْتَهَا يَضِيَّ دَوْلَمُ تَمَسَّهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَعْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ"

"اللَّهُ رُشْنی ہے زمین کی اور آسمانوں کی، مثال اس کی روشنی کی جیسے ایک طاق اسی میں براہیں چڑاغ، وہ دھراہ براہیں شیشہ میں وہ شیشہ ہے جیسے ایک تارہ چکتا ہو اتیں جتنا ہے اس میں ایک برکت کے درخت کا ذرہ زیتون ہے نہ مشرق کی طرف ہے

اور نہ مغرب کی طرف ہے۔ قریب ہے کہ اس کا تسلیم روشن ہو جائے اگرچہ نہ لگی ہو اس میں آگ، روشنی پر روشنی۔ اللہ راہ دکھلادیتا ہے اپنی روشنی کی جس کو چاہے۔ اگر سوچ بچا کرنے والوں کی کچھ فہمی سمجھنے میں مانع نہ ہو تو یہ آیتِ طسیم الٰہی کے بیان میں بالکل واضح ہے وہی ذاتِ مجردة مقدسہ آسمان وزمین کا نور ہے لیکن طسیم الٰہی کے داسطے سے اور اس قرینے سے جو مثل مذکور میں بیان ہوا جس طرح نفس ناطقہ دیکھتا ہے اس وقت کے ذریعے سے جو آنکھ کے پردہ جلدیہ اور اس کے مجمع النزیریں پوشیدہ ہے اور نہستا ہے اس وقت سے جو کان کے سوراخ کے ایک پٹھے میں پھیل ہوئے ہے اور پکڑتا ہے اس س وقت سے جو ہاتھ میں پھیل ہوئے ہے اور پتاتا ہے اس وقت سے جو پاؤں میں رکھی ہوئے ہے۔ اسی طرح آسمان اور زمین میں اللہ تعالیٰ کے نور کی کیفیت کا بیان مشکوٰۃ کے بیان کی ماند ہے۔ اسی آیت میں تقدیم و تاخیر عمل میں آئی ہے جو فضحاء عرب کے طرز تعاویر (گنسنگو) کے اقتفار کے مقابلہ ہے جیسے آیت: "أَنْ تَضْلِلَ أَخْدُهُمَا فَتَذَكَّرَ أَخْدُهُمَا إِلَّا خَرَىٰ" کل تفسیر میں دیکھا جا سکتا ہے اس تقدیم و تاخیر کا سبب یہ ہے کہ یاں سوچ کلام (کلام کی روائی)، اللہ تعالیٰ کے نور کے آسمان وزمین میں پھیلنے کے بیان کے لیے وہ مثل بیان کرنا ہے جو مشکوٰۃ طاق، میں چراغ سے پھیتا ہے اور باقی سارا کلام اس سمجھت کا اہتمام کرتا ہے۔

اصل مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نور کی صفتِ مصباح کی صفت کی ماند ہے جو قندیل کے اندر ہے اور قندیل طاق کے اندر ہے وہ چراغ درخت زیتون کے روغن سے جلتا ہے جو درخت زیتون از شرق ہے زغلل ہے بلکہ درختوں کے وسط میں واقع ہے۔ آفتاب کی روشنی صبح کو بھی اور شام کو بھی اسے دیکھی کر دیتی ہے۔ قریب ہے کہ اس درخت کا روغن آگ پکڑنے اگرچا اسے شعلہ نہ پہنچا ہو۔ یہ چراغ نور کے اور پر نور ہے چراغ سے مراد وہ بیش ہے جو ذریتے میں تیل سے جلتی ہے جیسے چراغ کی آگ بتی میں روغن کے ذریعے سے قائم ہے اور روغن اس کا مطلب ہے اسی طرح صورتِ الیہ ہے جو عالم کے وسط میں قائم ہے۔ یہ عالم مثال درخت زیتون کا قائم مقام ہے جو

نہ شرقی ہے نہ غربی ہے بلکہ اعدل کے ساتھ قائم ہے یعنی نہ مجرد ہے کہ مبداء کا فیض صرف اوازاً قبول کرے۔ نہ جمایات میں ہے کہ مبداء کا فیض آخر میں قبول کرے بلکہ بحالتِ اوس طبق ہے یعنی اس کے اور اس کے درمیان صدا و سطح میں ہے اور یہ جز مجرد مخصوص کے ساتھ ایک مناسبت رکھتا ہے اور اس مناسبت کے سببے اس کے مطیے اور آئینے کا کام دیتا ہے شخصِ اکبر کا اور کوئی جزو اے اس جُز کے اس کا آئینہ بننے کی قابلیت نہیں رکھتا۔ پس گویا یہ مجرد مخصوص ہے اور ذریفاص۔ جب تھلی اللہ اس پرستوں ہو گئی تو گویا نور پر نور چھا گیا، وہ روشن بُتیٰ شیشے کے اندر نہایت درخشاں ہے، اسی طرح وہ تھلی اللہ خلیفۃ القدس میں ہے وہ اس کی تھلی کی ہنگ ہے ایک پہلو سے اس کا عین ہے وہ شیشہ طاق میں ہے جو قدیل کے رکھنے کی جگہ ہے۔ قدیل سے منتشر ہونے والی کرنیں سارے طاق پر اور اس کے سارے ماحول پر چھا جاتی ہے اور انہیں اپنے نور سے منور کر دیتی ہیں بالکل اسی طرح ملا، اعلیٰ اور ملا سافل کے ملائکہ کے واسطے سے ساری کائنات میں خلیرۃ القدس کی کرنیں بھیل جاتی ہیں اور سارے عالم کو اپنے زیر فرمان لاتی ہیں اور تمظلت ذور کر کے خیرِ حقیقت کے رنگ میں رنگ دیتی ہیں اور اس سبب سے شخصِ اکبر کی خیرِ مخصوص کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے۔



حصہ سوم

خدا کا تصور

- ابن عرب کا نظریہ توحید وجودی
- ابن عرب کا تصورِ کائنات
- مجدد الف ثانی کی وحدت الوجود پر تنقید
- مجدد الف ثانی کا تصور توحید
- شاہ ولی اللہ کا مسلک وجودی
- ابن عرب اور شیخ مجدد الف ثانی کے انگریزی میں تطبیق

۸۳

فهرست

باب ا

- ابن عربی کا نظریہ توحید و جوادی (وحدت وجود) ۵
 تنزلاتِ خمسہ: احادیث، لاہوت، جبروت، عالم مثال، ناسوت، ذات بحث
 ذات اور اسما روندگات: تنزیہ، تشبیہ، کثرت میں وحدت ۹-۵
 اعیانِ ثابتہ: غیبینِ ثابت کا مطلب، ایک مثال، اعیانِ ثابت کی اہمیت
 افلاطون کا نظریہ امثال اور اعیانِ ثابتہ ۱۰

باب ب

- ابن عربی کا تصورِ کائنات ۱۲
 بہہ اوسٹ، ہم اندر اوسٹ، شعورِ خودی، ظہورِ خودی، وجودِ عالم کی نفی،
 وجودِ عالم کا اثبات، حادث یا قدیم؟ ۱۵-۱۳

باب ج

- مجدد الف ثانی کی وحدت الوجود پر تنقیہ ۱۶
 وحدت الوجود کے دو منبعے: کشف و مشاهدہ، استدلال عقلی ۱۷
 کشف و مشاهدہ کا محااذ: کشف قابلِ محبت نہیں، مجدد صاحب کا کشف و
 مشاهدہ، مقامِ وجودیت، مقامِ فنا، مقامِ ظلیلت، مقامِ عبادیت ۲۱-۱۸
 ابن عربی کا مقام ۲۱
 استدلال عقل کا محااذ: استدلال کی دو بنیادیں (کتاب و سنت اور عقل سليم)،
 ابن عربی کے دو بنیادی تنبیہے۔ شیخ مجدد کی تنقیہ۔ سفات یعنی ذات نہیں۔
 کائنات ذاتِ حق کا نہیں بلکہ سفات کا عکس ہے۔ ۲۲-۲۱
 متفرق دلائل۔ ۲۲

باب ۱۳

مُجدد الْفَنِ شانی کا تصویر توحید

۲۹

۲۰-۲۶

۲۶

۲۸

۳۱

نظریہ خلیق : صفاتِ ثمانیہ اور اعدام متنابلہ، واجب اور ممکن۔

اتخاد اور عینیت کی نظری۔

وحدتِ شہود : شورِ مخصوص، نمودِ مخصوص

باب ۱۴

شاه ولی اللہ کا مسلک وجودی

۲۲-۲۱

وجود : وجود کی حقیقت، وجود کے مراتب (ذاتِ بحث - مرتبہ عقل،

وجودِ اقصیٰ - اول الاولیٰ، شخص اکبر)

وحدتِ الوجود : دشادِ صاحب کے نقطہ نظر سے، حکمت ولی اللہ اور اس کی اس دور میں افادیت، شاه ولی اللہ کا نظریہ وجود۔ وجود کا مفہوم حقیقتِ قصوی اور کائنات حقیقتِ مطلقہ (واحیۃ الوجود) تلکت ان عمل۔ سلسلہ امکانیات، شکون، انضمامی صفات اور انتزاعی صفات۔

۲۹-۳۳

وحدتِ کبریٰ - حقیقتِ الحقائق۔

باب ۱۵

ابن عربی اور شیخ مجدد کے نظریات میں تطبیق کی گوشش

۳۰

۳۱

۳۲

۳۳

۳۴

۳۵

۳۶

۳۷

۳۸

۳۹

۴۰

۴۱

۴۲

۴۳

۴۴

۴۵

۴۶

۴۷

۴۸

۴۹

۵۰

۵۱

۵۲

۵۳

۵۴

۵۵

سیر مقامات، سیر الالد، سیر فی اللہ، سیر عن اللہ

حقائق اشیاء کی نسبت سے ابن عربی اور شیخ مجدد کے نظریات میں فرق۔

حقائقی نکنات سے تعلق شیخین کی تعبیرات، وجود مطلق

وجودِ متمیز، وجودِ مبسط، وجودِ مطلق کی ظہور پذیری

العالم میں احتیٰ مطلب۔

نفس کلی اور بیرونی

حقائقی نکنہ کی مختلف تعبیریں۔

ذات و صفات

خلافت کلام، بولانا عبیہ اللہ سندھی کی ایک اہم تحریر۔

ابنِ عربی کا نظریہ توحید و وجودی

”شیخِ اکبرِ محی الدین ابنِ عرب مسلمان صوفیا میں وحدتِ الوجود کے امام مانتے جاتے ہیں۔ انہوں نے اپنے نظریات کی بنیاد کشف و شہود کو بنایا۔ اس لیے ان کے نظریہ کا تعقیل فلسفہ کیلئے قال سے زیادہ تصرف کے وجہ و حال سے ہے۔ ان کا مسلک یہ ہے کہ وجود اصل میں ایک ہی ہے اور یہ وجود اللہ کے سوا ہر دوسری ہے، اللہ کا ایک منظر ہے۔ اس کی صفت کی تجلی ہے۔ اس اعتبار سے پورا عالم اللہ تعالیٰ کی صفات کی تجلی ہوا۔

ابنِ عربی کے ہاں اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ایک دوسرے سے ہرگز ہرگز جدا نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک صفات کا تصور ذات کے بغیر کیا ہی نہیں جاسکتا۔ چنانچہ ذات اور صفات ایک دوسرے کی عین ٹھہرے۔ جب یہ بات طے ہو گئی تو اللہ تعالیٰ (ذات) اور پوری کائنات (اس کی صفات کی تجیات) بھی ایک دوسرے کی عین ٹھہرے۔ چنانچہ ابنِ عربی کے ہاں اللہ تعالیٰ کا ہی وجود اصل اور حقیق وجود ہے۔ کائنات اس سے جدا کر لیا وجود نہیں رکھتی۔ کائنات اللہ تعالیٰ کا عین ہے اور اللہ تعالیٰ کائنات کا عین ہے۔

مُنْزَّلَاتُ خَمْسَةٌ : (Five Stages of Self-Determination)

اللہ تعالیٰ تو لا محدود ولا تعین ہے جب اس کی صفات نے تعینِ اختیار کیا تو
لہ تجلی کے معنی ہیں روشنی کرنا۔ پہنا۔ قرآن مجید میں ہے اللہ نُور السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ..... الخ
سورہ فُرُون، یعنی اللہ آسماء اور زین کا ذرہ ہے۔
ابنِ عربی کے نظریہ کے مطابق یہ نور نہ سورتوں میں مجمم ہو کر تپتا ہے۔ چنانچہ تجلی کا مطلب یہ ہوا
نور مظلہ ریا۔ یعنی رُؤْنی ناسِ شمل اختیار کرنا۔

وہ تنزل اُن راہ سے عالمِ شہادت کے وجد کا سبب نہیں۔

ابن ، بی کے ہال و صفت اپنے تعینات یا تسلیات میں باقاعدہ مرتب سے گزرتی ہے پہلے دو تسلیات ممکن ہیں وہ بھی ہیں اونٹھتی ترتیب کے طور پر فرض کیجئے گئے ہیں۔ بعد کے تین تسلیات عینی یا ناجی ہیں ایسی ان کا خارج میں وجود بھی بے شکر وہ دعا واللہ تعالیٰ کے وجود سے علیحدہ نہیں بلکہ اسی کا عین ہے تسلیات کی تفصیل یوں ہے :

۱۔ درجہ احتمال : پہلے تنزل میں ذات کو اپنا شعور وجود ممکن کی ثابت نہ سایہ تو ہے۔ لیس اس کی ذات ہی ذات ہے۔ اس کا وجود بھی وجود صفات کا شعور ممکن حسان۔ برہوبی کیونکہ صفات نے ابھی اپنا ظہور نہیں کیا۔ وہ صرف ذات کے اندر ہیں اس کا جسم اور اس کا لازمی۔ اس درجہ کو پاہوا (Divine Essence) کا درجہ بھی کہتے ہیں، گویا صفات وقت کے اعاظ میں ہیں جب کہ خدا کی ذات قدیم ہے اور ذات اور صفات ایک دوسرے کی عین ہیں۔

۲۔ درجہ الاموت : دوسرے تنزل میں ذات کو اپنا شعور اس انداز میں بتاہے کہ اس میں لامتناہی صفات موجود ہیں۔ اس مرتبہ تعین میں صفات تفصیل طور پر واضح ہوتی ہیں اور اپنے ظہور کا فاطمی تقاضا کرتی ہیں۔ اس درجہ کو صفات تفصیل کا درجہ بھی کہتے ہیں (پہلے مرتبہ تنزل میں صفات کا شعور اجالی طور پر بتا، اس میں تفصیل طور پر بتا ہے)، امیانِ ثابت (اسکی تفصیل شرعاً کے آئے گی، کا ظہور اسی درجہ میں بتاہے)

جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، یہ دونوں تسلیات کیا ہے علاوہ قوع پذیر ہونے کے فرضی یا محض

علمی منطقی تسلیات کے طور پر تصور کیجئے گئے ہیں۔ اب آگے تینوں تسلیات عین وخارجی ہیں۔

(The World of spiritual
Existence beyond Form)

۳۔ البحروت : تیسرا تنزل تعینِ روحی ہے یعنی وحدتِ بصرتِ رُوح یا مختلف احوال تنزل کرتی ہے۔

اے تنزل اُنہیں کا بہم معنی ہے۔ لفظی معنی اترنے کے ہیں ایسی باہوت والا بحروت کی منزل سے اتر کر عالم مکملتِ دنیوں تک آ جانا۔

عالمِ ارواح کا یہی مقام ہے۔

۳۔ عالمِ مثال (The World of imagination of Simitudes)

چوتھا تریں تعینِ مثالی ہے۔ اس درجہ میں اعیانِ ثابتہ ایک خاص شکل اختیار کر لیتی ہیں جو انکل اسی طرح سے جیسے کہ ایک عمارت کے بننے سے پہلے اس کا تفسیل نقش بن جاتا ہے۔

۴۔ عالمِ ناسوت (The World of Bodily Forms)

پانچواں تریں تعینِ جدی ہے۔ اس سے عالمِ جہان یا عالمِ شہادت ظاہر ہوتا ہے۔ گویا ذاتِ وحدت نے زوال کرتے کرتے اپنی اعیانِ ثابتہ کو عالمِ مثال کے نقش کے طبق جسم کی دلی شکل میں نمودر فرمایا۔

ذاتِ احادیث کی صفات میں ظہور کی استعداد تو پہلے سے ہی موجود تھی۔ اس استعداد نے اپنے ظہور کا راستہ ان پانچ مراتبِ تعین یا تریلات کے ذریعے نکال لیا اور یوں کائنات جو در حضور اللہ تعالیٰ کی صفات کا ظل اور مظہر ہے ہمیں نظر آنے لگی۔

اس اعتبار سے پوری کائنات اللہ تعالیٰ کی صفات میں پہنچ گئی۔ صفات کی استعداد ظہور نے تخلیق کا کام انجام دیا اور یہ سادہ ظہور صفاتِ رب اُن برمودھاری و ساری ہے۔

یہ تریلات مراتبِ وحدت سے تعلق رکھتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی ذاتِ خالص جسے اصطلاحاً ذاتِ بحث کہتے ہیں، ان مراتب سے بہت بلند اور در اور الوار ہے۔ اس کا ادراک ہمارے تصور میں

بھی نہیں آسکتا۔ محدود و ذہن ذاتِ لامحدود کی گرفت کیسے کر سکتا ہے؟

ابن عربی کی معرفتِ رب اُن بھی درجہِ وحدت تک ہے اس سے آگے وہ اپنے عجز کا اظہار کرتے ہیں اور ان کا وحدتِ الوجود کے نظریہ کا اطلاق بھی ذات کے مراتبِ وحدت تک محدود ہے۔

ذاتِ بحث کے بارے میں وہ بالکل باتِ رینے کو تیار نہیں۔ شاہ ولی اللہ کا نسخہ بر وحدت وجود بھی ذاتِ بحث کے درجہِ احادیث کے بارے میں بالکل فابوش ہے بلکہ عجز کا اظہار کرتا ہے، بلکہ اس سے نچلے درجہِ وحدت کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ کائنات اس کا عین ہے۔ وحدت

کے پسلے تہ تعین جسے ہم نے ہاڑت یا واحدیت کا نام دیا ہے اس سے پسلے جو کچھ بھی ہے وہ خالص ذاتِ الہی، ذاتِ بحث اپنے درجہِ احادیث کے ساتھ ہے۔ اس کے بارے میں کسی صوفی نے ہمیں کہی کوئی بات نہیں کہ یہ اسمُ نکتہ ہے جسے عام طور پر فراموش کر دیا جاتا ہے، اور بہت پیچیدہ کیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔

ذات اور اسماء و صفات : (Essence, Names & Attributes)

ذات اور صفات کی اصطلاحات عام طور پر انہی معنوں میں استعمال ہوتی ہیں جن مفہوم میں "جوہر" اور "عین" استعمال ہوتے ہیں کبھی یہ فرق اس طرح معلوم ہوتا ہے جیسے وجود اور حقیقت کے درمیان فرق محسوس ہوتا ہے۔

ذات سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ اسماء اور صفات اس کے نام اور صفتیں ہیں اسماں اللہ اور صفات دُر اصل ایک ہی چیز کا نام ہے۔ اسماء اللہ اور اس کی صفات اگرچہ کثیر ہیں لیکن ایک ہی ذات کو ظاہر کرتے ہیں۔

(State of

^A Absolute Unity)

ذاتِ بحث کی حیثیت میں یا احادیثِ مطلق کی حالت میں چونکہ اللہ تعالیٰ لاتعین اور وراء الوراء کے درجے میں ہے، اس لیے وہ ہر قسم کی صفات سے بالا اور ماوراء ہے۔ اس درجے میں جسے درجہِ احادیث ہیں کسی قسم کے اسماء و صفات کا اطلاق اس کی ذات پر نہیں ہو سکتا۔ جہاں وہ ہر قسم کے فہم و ادراک سے بالا ہے۔ بس و خدا اور وہ ہی وہ (He in Himself) ہے۔ اسکی کوئی صفت اور مثال نہیں یاں کی جاسکتی۔ یہ درجہ تنزیہ (Transcendence) کہلاتا ہے کیونکہ یہاں اللہ تعالیٰ عام صفات سے بالا اور منزہ (Transcendant) ہیں۔ وراء الوراء ثم وراء الوراء ہیں۔

تشبیہہ : لیکن مقامِ احادیث سے جب وہ مقام و امدادیت پر تنزل فرماتے ہیں تو پھر تعین (Self-determination) کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسکے ذاتی سے شعور صفائی کی طرف تنزل و تعین ہوتا ہے۔ یہاں پر علمِ الہی کی شکل میں صفاتِ الہی نوادر ہوتی ہیں۔ انہی کے

عکس و تجھی سے عالم ارواح، عالم مثال اور عالم ناسوت خلود پذیر ہوتا ہے جب طرح سے ذاتِ الہی لامحہ و دبے اسی طرح سے اس کی صفات بھی لامحہ و داور بے شمار ہیں۔ اس قدر بے شمار کہ اگر کائنات کے درخت قلم بن جائیں اور سند ریا بھی بن جائیں اس کے حکمات، اس کی صفات اس کے اسماء لکھنا شروع کر دیں تو سندِ ختم ہو جائیں مگر کلاماتِ الہی ختم نہ ہو سکیں۔

یہ بے شمار صفات اگرچہ ذات کے علیحدہ علیحدہ پسلوؤں کو ظاہر کرتی ہیں لیکن ایک بھی ذات سے متعلق ہیں اور ایک ہی وجود کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس اعتبار سے کوئی صفتِ حقیقتِ الہی سے خدا نہیں بلکہ حقیقتِ الہی کا مظہر ہے۔ یہ درجہ تشبیہ (Immanence) ہے۔ کیونکہ اس درجہ میں اللہ تعالیٰ کو تمام اسماء حسنی اور صفات سے متصف کہا جاتا ہے۔

ابنِ عربی اس بات کا شدید سے پر چار کرنے ہیں کہ ذات کا صفات سے تعلق بھی وقت تنزیہی بھی ہے اور تشبیہی بھی۔ احادیث کے درجے میں تنزیہی اور واحدیت کے درجے میں تشبیہی۔

کثرت میں وحدت : ذاتِ الہی کے تعینات اور اشکال (Forms of Particularization) کی صورت میں اسماءِ الہی ایک کثرت ہیں جو وحدت کے متعلق ہے۔ ہر کام اور ہر صفت اپنی اپنی جگہ پر علیحدہ، خداگاہ اور ایک دوسرے سے ممتازِ جیہیت رکھتا ہے لیکن آخر کار وہ اپنے اصل اور مرجم کے اعتبار سے ایک ذوسرے کے عین بھی ہیں اور ذاتِ الہی کے عین بھی۔ چنانچہ ابنِ عربی کے ہاں صفات کا ذات سے جدا گاہ تصور نمکن ہی نہیں۔ صفات ذات کا عین ہے۔ پونکہ پوری کائنات صفاتِ الہی کی تجلی ہے، اس لیے پوری کائنات ذاتِ الہی کا مظہر ہے اور اس کا عین ہے۔

صفات اور اسماء ذات کو مقيّد و محدود نہیں کر سکتے۔ صفاتِ ذاتِ خود ذات نہیں، لیکن اس سے جدا بھی نہیں یہی مطلب ہے۔ ابنِ عربی کے اس قول کا کہ "صفاتِ ذاتِ ذات ہیں، اس کا غیرہ"۔

ابنِ عربی کے وحدتِ الوجود کی بنیاد صفات اور ذات کی یہی عینیت ہے۔

ا) (Latent Realities of Things
or Fixed Prototypes)

اعیان ثابتہ :

"اعیان" جمع ہے عین "کل۔ ابن عربی کے ہاں عین کے معنی ہیں "اصل حقیقت" (One Essence) ہل حقیقت کا تصور دو طرح سے کیا جاسکتا ہے، ایک تو مابہیت کے تصور کی حیثیت سے اور دوسرے خود مابہیت شے کی حیثیت سے۔ متاخر الذکر معنی میں ذہ ایک ایسی شے ہے جو خارج میں وجود رکھتی ہے اور اسے بجا طور پر اشارہ کی مابہیت موجود کرتے ہیں۔ ابن عربی اعیان کی اصطلاح اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اعیانِ ثابتہ اسی لیے کہتے ہیں کہ ان کے وجود خارجی کا اثبات کیا گیا ہے۔ اسی لیے وہ خالق موجود ہیں۔

اعیانِ ثابتہ کے تصور کو ایک مثال کے ذریعے سمجھا جاسکتا ہے۔ فرض کیجیے ہمارے سامنے ایک باغ میں مختلف قسم کے درخت ہیں۔ یہ آم کا درخت ہے، یہ پیہل ہے، یہ برگد ہے وغیرہ۔ فرض کیجیے ہم صرف "درخت" کا تصور ذہن میں لاتے ہیں۔ یہ تصور کیا ہو گا؟ یہ ایک ہیولا ساذہن میں ابھرے گا۔ نہ برگد کی پُری شکل و صورت بُوگ، نہ پیہل کی اور نہ آم کے درخت کی۔ اس تصور درخت، میں تمام قسم کے درختوں کی مشترک صفات و مہندلے سے فاکے کی شکل میں موجود ہوں گی۔ درخت کے اس تصور کو ابن عربی کی اصطلاح میں درخت کا عین کہیں گے۔ یہ درخت کی اصل حقیقت ہے۔ اس عین کو ایسی درخت کے تصور کو جسوز زواند سے (یعنی کسی فاصل درخت کی انفرادی اور امتیازی صفات سے)، جتنا پاک کرتے چلے جائیں گے، یہ عین اسی قدر ثابت (Establish) ہوتا چلا جائے گا۔ اسے عینِ ثابت کہتے ہیں۔ کائنات میں ہر چیز کی عین موجود ہے اور ثابت ہے۔ انہی کو اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں۔

غائب ابن عربی پہلے مفکر ہیں جنہوں نے اعیانِ ثابتہ کی اصطلاح استعمال کی۔ ان کے خیال میں عالمِ شہادت کی تمام اشارہ ذات وحدت کے درجہ امکان میں موجود تھیں۔ ان کی صورت ان تصورات یا انتکال یا صورتوں کی سی حقیقت جو آئندہ کا ایک ناص پروگرام رکھتی ہوں لیکن انہی تک صرف علمِ الہی میں ہوں۔ جو نسی ذات وحدت کو ان کا شعور ہو تو یہ تنزلات کی شکل میں تعین اضافہ۔

کریں اور عالم شہادت میں ظہور اختیار کریں۔ بالفاظ دیگر اعیان ثابتہ وہ پرشیدہ حالت ہیں جو ذات وحدت میں تنزل کے دوسرے درجے (تفصیل صفات کا درجہ) میں اللہ تعالیٰ کے شور میں ارادہ کی شخص میں آتے ہیں اور مستقبل میں وجود ثابتہ حاصل کر لیتے ہیں۔

ابنِ عربی کی زبان میں اعیانِ ثابتہ اسمائے اللہ (اللہ تعالیٰ کے نام اور اس کی صفات کے تلقینیات) ہیں۔ یہ صرف علمی و منطقی تقاضے سی نہیں جو صرف ذہنی اور خیال وجود رکھتے ہوں بلکہ ان میں وجود فارجی حاصل کرنے کا بھی تقاضاً اور ملکہ ہے۔ اسی لیے انسیں ذاتِ امکانی (Potential Essences) بھی کہا جاسکتا ہے۔

ابنِ عربی کے فلسفہ ما بعد الطبیعتیات میں اعیانِ ثابتہ نہایت اہم مقام رکھتی ہیں۔ یہ ایک طرف مطلق یا حقیقت مطلق (Absolute Reality) اور دوسری طرف عالم شہادت کے ریانِ ابط کا کام دیتی ہیں۔ اسی لیے ابنِ عربی انسیں غائب کہنے والے (Phenomenal World) (مفایق الغیب) کتابے۔

افلاطون کا نظریہ امثال و اعیان

فلاطون کا نظریہ امثال (Theory of Ide.) ابنِ عربی کے نظریہ اعیانِ ثابتے سے بہت مبتاً جلتا ہے۔ فلاطون کا نظریہ مختصر یہ ہے کہ کائنات میں تمام اشیاء کی امثال (مثل کی جمع) میں مثل یا ہے؟ وضوح اور تکلی کا زیادہ سے زیادہ مرکز ہو جانا۔ فلسفہ کی اصطلاح میں اسے پیغماڑ و فتوح و تجلی کہتے ہیں۔ ہے کسی شی کی حقیقت اور اس کی تجلی کا خالص ہو جانا اور حشو فروذ سے پاک ہونا۔ وہی درخت و زین کی مثالی یہاں کام آتی ہے۔ ابنِ عربی کے ہاں جسے درخت کا عین کہا جاتا ہے فلاطون کے اسی کو درخت کا مثل کہا جاتا ہے؛ صرف الفاظ کا ہی فرق ہے۔ بنیادی بات ایک بھی ہے۔

افلاطون کے ہاں بھی مثل جس قدر زیادہ تحریکی طرف مائل ہو گا اسی قدر وہ حقیقت

الحقائق سے زیادہ قریب ہوتا چلا جائے گا۔ اصل حقیقت (The Real) کیا ہے؟ وہ سب سے زیادہ مجرد مثال ہے۔

ابنِ عربی کے ہاں عین (مثال۔ شے کی اصل حقیقت) میں شعور بھی پایا جاتا ہے۔ پیشور کمال سے آگیا؟ ابنِ عربی کے ہاں اس کا جواب یہ ہے کہ عقل کا عین عقل کل ہے عقل کل سے ہی تمام اعيان کو شعور بلہ؛ چنانچہ تمام اعيان عقل کل کے مظاہر ہوتے۔ یہی نظرے وحدت الوجود کملاتا ہے۔

باب

ابنِ عربی کا صور کاملاً

ہمہ اوسٹ :

ابنِ عربی کا نظریہ وحدت الوجود کسی علمی تحقیقی یا منطقی فکر پر مبنی نہیں ہے بلکہ ابنِ عربی انسانِ ذہن کو اس معاملہ کی کتنے تک پہنچنے کے لیے نارسا اور ناقص سمجھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اور کائنات کی معرفت روحانی مشاہدہ کے ذریعے ہو سکتی ہے جس کا اصل عامل وجود اور وجہان ہے اور عقل مخصوص مددگار اور ناسِ پ و فاشعارِ نظریہ وحدت الوجود ان کی واردات کشف و شہود کا ثمرہ ہے۔

جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، ابنِ عربی ذات اور صفات میں عینیت کے قائل ہیں۔ پوری کائنات کو اللہ تعالیٰ کی صفات کا ظل سمجھتے ہیں۔ اس لیے کائنات درحقیقت اللہ تعالیٰ کا بھی ظل ہوئی مخلوقات سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ خود اللہ تعالیٰ نے ان میں ظور فرمایا ہے۔ اس اعتبار سے خدا اور کائنات میں عینیت کا تعلق ہوا۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے عین ہیں۔

ہمہ اندر اوسٹ : اس میں یہ ذرا سی احتیاط کرنی ہو گی کہ کائنات اللہ تعالیٰ کے وجود کو محدود نہیں کرتی، زیادہ سے زیادہ یہی کہ سکتے ہیں کہ کائنات خدا کے اندر ہے خدا کائنات کے اندر نہیں ہے۔ وہ تو کائنات سے بھی ورار الوراء ہے۔ اس نظریہ کو ہمہ اندر اوسٹ (Pantheism) کہتے ہیں اور ابنِ عربی کے ہاں اس کی گنجائش ہے۔

شورِ خودی : نظریہ تخلیقِ کائنات کے سلسلہ میں ابنِ عربی نے مشور حدیثِ متبدی "کنت کتنزاً مخفیاً فاحبیت انت اعرف نخلاقت الخلق" (ذیں ایک پوشیدہ غزانہ تھا)

میں نے چاہا کہ پیچا ناجاؤں تو میں نے مخلوق کو پیدا کیا، کامہارا بیا ہے۔ ان کے نزدیک صفات کی تخلیق اللہ تعالیٰ کے شورِ خودی (Self-Determination) کا ثمرہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنا شور کیا تو ان کی صفات کا اجمل شور نہیں۔ دوسرے درجہ متزل میں صفات کا تعقیل شور ہوا پھر آخری تینوں درجوں میں انہی صفات کا حالم جبوت، عالم مثال اور عالم ناسوت کی شکل میں ظہور ہوا۔ تو کائنات سوانیے اس کے اور کیا ہے کہ وہ خود ہی ہے اور اس کی بعض صفات اور اسکار نے اشیاء کائنات کی شکل میں ظہور کیا۔

خود کو زہ و خود کو زہ گر و خود محل کو زہ خود برائے اس کو زہ خریدار برآمد
القصہ تخلیق کائنات ذاتِ الہی کے شورِ خودی کی داستانِ نکین ہے۔

ظہورِ خودی : ابن عربی کے نزدیک کائنات کی تخلیق۔ مہمن (Ex-Nib) سے نہیں ہوئی۔ کائنات جب نہیں بھتی، اس وقت بھتی وہ ذاتِ نہادنی کے اندر موجود تھی مگر یہ وجود وجودِ جسمانی نہیں تھا، وجود امکانی تھا۔ اعیانِ ثابت کی شکل میں اسکا جو ہر قابل ذات و صفت کے اندر موجود تھا۔ جو مستقبل کا پروگرام یہ اپنے آقا کے وجود میں تڑپ رہی تھی اور آخر کار تنزلات کے ماتب طے کرنے کے بعد کہیں وجودِ روحانی، کہیں وجودِ مثالی اور کہیں وجودِ جسمانی کی شکل اختیار کر لی۔

اس اعتبار سے اللہ تعالیٰ نہ تو ان معنوں میں کائنات کے خالق بیں کر دہ اے عدمِ محض شریہ تخلیق عدم سے نہیں بھوئی بلکہ وجودِ ذات سے بھوئی ہے۔

پھر تنہایت کا عملِ محض ارادے کا عمل ہے۔ اللہ تعالیٰ کا سوچنا، شورِ ذات سے شورِ صفات کی طرف متزل فرمانا ہی دراصل عملِ تخلیق ہے۔ یہ بالکل اسی طرح سے ہے جیسے ایک چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل کر دیا جائے۔ یہ انتقال ہے کہیں مقامات کا، درجات کا، عدم سے وجود اور نہیت سے بہت کا سوال ابن عربی کے ہاں ہے معنی ہے۔

وجودِ عالم کی نفی : وحدت الوجود کے اکثر فلسفوں میں خدا اور کائنات دونوں میں سے ایک کے وجود کی قربانی دینی پڑتی ہے مثلاً سپینوزا (Spinoza) کے ہاں کائنات (Substance) انصور اس قدر غالب ہے کہ وجودِ خدا مخفف ایک وجودِ خیال یا ایک مفروضہ علیٰ محسوس ہوتا ہے۔

ابنِ عربی کے ہاں صورتِ حال اس کے برعکس ہے۔ وہ خدا اور کائنات کی عینیت کے قابل ہیں مگر اس انداز میں کہ کائنات کے وجود کو خیال وجود قرار دیتے ہیں۔ اصل وجود ذاتِ خداوندی کا ہے۔ کائنات اور اس میں اشیاء کی کثرت مخصوص نظر کا دھوکا ہے۔ اگر عارف اُن نظر سے وہاں خود خدا کی نظر سے دیکھا جائے تو صرف وحدت ہی وحدت ہے۔ صرف اللہ تعالیٰ کا وجود ہے۔ اگر غیر عارف کی نظر سے اور مخلوق کی نظرِ محدود سے دیکھا جائے تو کائنات میں کثرت کا ظہور جلوہ گز نظر آتے گا۔

ابنِ عربی کے نزدیک کائنات، یا کثرت کا وجود صرف تجلياتِ وحدت کی حیثیت سے ہے یا اس کے تبعیت کی حیثیت سے۔ بذاتِ خود کائنات کا کون وجود نہیں۔ یہی مطلب ہے ان کے اس مشور قول کہ "الاعیان ماشتمت رائحة من الوجود"۔
(اعیانِ ثابتہ نے وجودِ خارجی کی بوتک نہیں ٹوکھی)۔

وجودِ عالم کا اثبات : دوسرے نقطہ نظر سے وہ کائنات کا اثبات بھی کرتے ہیں۔ یعنی خدا کی جانب سے ابتدا کر کے یعنی کائنات خدا ہے۔ یہ تجھی بے جس میں وحدت نے اپنے آپ کو ظہار ہر کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی تجليات، صفات اور اسماء کا ہر طرف ظہور ہوا ہے۔ یہی کثرت اور یہی کائنات ہے۔

حادث یا قدیم :
ابنِ عربی تجھیت کائنات کے بارے میں وقت کے سوال کو بھی بے معنی سمجھتے ہیں۔ کائنات کب پیدا ہوئی؟ وہ جواب دیں گے کہ کب نہیں بھی؟ وہ تو ہمیشہ سے ذات وحدت

کے اندر ہے۔ اس اعتبار سے کائنات قدیم ہے۔ لیکن جوں سی اس نے ظہور کیا تو اس میں حدوث کی صفت آگئی۔

مگر اس نزول کے مراتب میں بھی وہ "کب"، "پہلے" اور "بعد" کی قیود کو بے معنی سمجھتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں تم "یعنی" پھر کے تصور سے پہلے، اور 'بعد' کا تصور آتا ہے اور یہ محض "منطقی ترتیب" اور "علت و معلول" کا تصور پیش کرتے ہیں جو ان کے نزدیک درست نہیں ہے۔



حضرت مجدد الف ثانیؒ کی وحدت الوجود پر تدقیق

گزشتہ صفات میں وحدت الوجود کے بارے میں جو بحث کی گئی اس سے بآسانی یہ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ابن عربی کے ہاں نظریہ وحدت الوجود کے دو منبعے (Sources) ہیں۔

۱۔ کشف و مشابہہ: ابن عربی اپنے کشف والہام کی بنیاد پر وحدت الوجود کا دعویٰ کرتے ہیں اور جو شخص محسن استدلال عقلی کے زور پر ان سے بات کرتا ہے اور کشف سے عاری ہے اس کی کسی بات کو درخواست اتنا نہیں سمجھتے اور یوں کہتے ہیں کہ

بآتے کم بخت تو نے پی ہی نہیں

۲۔ استدلال عقلی: کشف و مشابہہ سے وحدت الوجود پر یقین کی کیفیت پیدا ہو جانے کے بعد ابن عربی اپنے اس مشابہہ کو نظریہ کی شکل دیتے ہیں اور اسے ذمروں کے سامنے بیان کرنے کے لیے الفاظ کا جامہ پہناتے ہیں۔ یہاں پہنچ کر انہیں استدلال عقلی کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ وہ فلسفیہ انداز میں دلائل دیتے ہیں۔ ایک طویل ما بعد الطبيعیاتی نظام مرتب کر ڈالتے ہیں۔ اس نظام میں فلسفہ یونانی خصوصاً افلاطونیت، نوافلاطونیت، عیانی رہبانیت، ویدازم (خصوصاً شنکراچاریہ کے نظریات وغیرہ کی آمیزش بہت نایاں طور پر نظر آتی ہے۔ فلسفہ ما بعد الطبيعیات کا ایک ادنیٰ طالب علم مذکورہ بالا تمام مدرسہ ہاتے تکرکی چاپ ابن عربی کے وحدت الوجودی نظام میں آسانی سے دیکھ سکتا ہے۔ مزید برآں ابن عربی نے جمال بن پڑا قرآن مجید کی خپل آیات اور کچھ احادیث نبوی کا سہارا لینے کی بھی کوشش مکی ہے۔

ہر چند کہ دونوں اطراف سے ابن عربی بہت زور دار دکھائی دیتے ہیں اور ان کی عقایبت

کی شادت دینا پڑتی ہے۔ لیکن مجدد الف ثانی نے دونوں محاذوں پر ان سے بھرلی ہے اور ایک غیر جاندار طالب علم یہ کے بغیر نہیں رہ سکتا کہ انہوں نے صحیح تنقید کا حق ادا کر دیا ہے۔

کشف و مشاہدہ کا محاذ

سب سے پہلے مجدد الف ثانی کشف و مشاہدہ کی بنیاد پر حضرت ابن عربی پر تنقید کرتے ہیں۔ اس مسلمہ میں ان کی ایک اصولی بات انتہائی اہمیت رکھتی ہے۔ وہ بات یہ ہے کہ کشف و مشاہدہ ہرگز ہرگز قابلِ محبت نہیں ہے، اس میں غلطی ہو سکتی ہے۔ اصل چیز جو قابلِ محبت ہے، وہ صرف کتاب و سنت ہے۔ یہاں پر یہ بات واضح ہو جانی چاہئے کہ شیخ مجدد تصوف کی صرف اس شکل کے قائل ہیں جو قرآن و سنت سے مطابقت رکھتی ہو، ہر وہ بات جو قرآن و سنت سے زائد ہے، ان کے نزدیک قابلِ رد ہے۔ اس سلسلے میں وہ بدعت حنفیہ اور بدعت سیئہ کے فرق کے بھی قائل نہیں۔ ان کے نزدیک ہر وہ نہیں بات جو قرآن و سنت سے زائد ہے اور اس کے علاوہ ہے وہ بدعت ہے اور ہر بدعت فلالت (مگر اسی) ہے۔ کوئی بدعت بدعت حنفیہ (اپنی بدعت) نہیں بلکہ تمام بدعاتِ سیئہ (بُری بدعاں) ہیں۔ یہی بات حضرت مجدد کا اصل تجدیدی کارنامہ ہے۔

صرف یہ اصولی بات کہ کرشیخ مجدد ٹالاتے نہیں ہیں بلکہ ابن عربی کی طرح وہ بھی کشف و شہود کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اس میں لطف یہ ہے کہ ان کا دعویٰ ابن عربی کے دعوے سے کہیں زیادہ بڑے پیمانے پر ہے۔

حضرت مجدد کے ہاں ارتقاء سلوک کے تین درجے ہیں:

۱۔ وجودیت ۲۔ نظریت ۳۔ عبدیت

حضرت مجدد کہتے ہیں کہ انہوں نے ان تینوں مدارج کو طے کیا۔ ایک عصتنک وہ وجودیت کے درجے میں رہے۔ اس درجے میں ایک سالک پراللہ تعالیٰ سے معیت اور خود

اللہ تعالیٰ کی ذات میں محیت کی ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ یہاں وہ اللہ تعالیٰ کی تجلیات میں اس قدر مستغرق ہوتا ہے کہ اسے کائنات تو کیا خود اپنا ہر کوش بھی باقی نہیں رہتا یہی وہ مقام ہے جہاں منصوٰر کہہ اٹھا : "اَنَا الْحَقُّ" (میں ہی خدا ہوں)

اور حضرت بازیزید بسطامی سے یہ جملہ صادر ہو گیا : "سُبْحَانَ رَبِّ الْعَظِيمِ شَانِي" (میں پاک ہوں، میرا ربہ کس قدر بلند ہے)۔

امام غزالیؒ مُشْكُوٰة الانوار میں لکھتے ہیں کہ بازیزید بسطامی پر یعنی عموی (Abnormal) کیفیت وارد ہوا کرتی تھی جس میں وہ یہ جملہ زبان سے نکالتے تھے لیکن جو نہیں یہ کیفیت دور ہوتی اور وہ اپنے تیسیں ہوش میں آ جاتے تو انہیں تنقیہ ہوتا اور وہ استغفار کیا کرتے تھے۔ امام غزالیؒ کے نزدیک بھی وحدت الوجود مخصوص ایک عارضی کیفیت کا نام ہے جو ذاتِ خداوندی میں محیت کے باعث بعض سالکین کے دل میں پیدا ہو جاتی ہے۔ امام غزالیؒ کے نزدیک وحدت الوجود کو فلسفیانہ طور پر ایک نظریہ قرار دینا اور اسے جزو ایمان قرار دینا غلط بات ہے۔

شیخ مجدد کے نزدیک بھی وحدت الوجود مقام فنا کی ایک کیفیت ہے۔ اس کی مثال وہ یوں دیتے ہیں کہ دن کے وقت ستارے نظر نہیں آتے کیونکہ سورج کی روشنی ہماری نگاہوں کو خیرہ کر دیتی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ وہ رات کے وقت تو موجود ہوں اور دن کے وقت معدوم ہو جاتے ہوں۔ یہی حالت مقام فنا پر فائز ایک سالک کی ہوتی ہے۔ کہ ذاتِ خداوندی کے کی تجلیات سے اس کے قلب و ذہن اس قدر خیرہ ہو جاتے ہیں کہ انہیں ذاتِ خداوندی کے علاوہ کچھ اور نظر ہی نہیں آتا اور خدا کے سوا وہ کسی اور چیز کا وجود تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہوتے

اور کائنات کو خدا کا عین قرار دیتے ہیں۔

شیخ مجدد کے نزدیک ابن عربی مقام فنا پر فائز تھے لیکن مقام فنا تک ابھی انہیں پُوری پُوری رسائی نہیں ہوئی کیونکہ وہ اس مقام پر بھی وجودِ عالم سے باخبر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس کو خدا کا عین قرار دیتے ہیں۔ اگر انہیں مقام فنا تک پُوری رسائی حاصل ہوتی تو وہ کائنات

کے وجود سے بایں شور باخبر نہ ہوتے۔

اُن را کہ خبر شد خبر شر باز نہ آیا

شیخ مجدد کہتے ہیں کہ سلوک کے مراحل طے کرتے نونے ایک عرصہ تک وہ بھی وحدۃ الوجود کی اس کیفیت میں متلا رہے ہیں۔ ان کا مشاہدہ بھی یہی تماکہ کائنات خدا کا عین ہے لیکن مقام فایں تختگی حاصل ہونے کے بعد انہیں اللہ تعالیٰ نے ترقی نصیب فرمائی اور وہ مقام ظلیلیت پر فائز ہو گئے۔

مقام ظلیلیت پر پہنچنے کے بعد شیخ مجدد کو اندازہ ہوا کہ کائنات خدا کا عین نہیں بلکہ اس سے جدا ہے۔ اصل حقیقت الحقائق تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہے لیکن کائنات اپنا ایک علیحدہ وجود رکھتی ہے۔ یہ وجود اللہ تعالیٰ کا نفلل اور پرتو ہے۔ یہاں پر انہیں دولتی کا ادراک ہوا اور انہیں پتہ چلا کہ وحدت الوجود کا کشف ایک عارضی کیفیت اور نظر کا دھوکا تھا۔ مقام ظلیلیت ایک درسیانی منزل تھی۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں مزید ترقی نصیب فرمائی اور انہیں مقام عبدیت عطا ہو جاتا ہے۔

مقام عبدیت پر پہنچ کر عالم اور خدا کی دولتی ان پر اپنی طرح سے واضح ہو جاتی ہے اللہ تعالیٰ کی غنیمت اور کائنات کی اس کے سامنے ہے مائیگی، لیکن منتقل وجود انہر من لشیں ہو جاتے ہیں۔ یہاں پہنچ کر انہیں اپنے سابقہ مکشوفات کی حیثیت بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ وہ محض ایک کیفیت تھے۔ ایک مستی کی کیفیت جس میں من و تو کا سوال بے معنی تھا لیکن جب اس کیفیت سے حقیقت حال کی طرف منتقل ہوئے تو پتہ چلا کہ حقیقت نفس الامری بالکل سادہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ادراک ان مکشوفات کے ذریعے ہو سکی نہیں سکتا۔ وہ ہمارے کشف و مشاہدہ اور ہمارے ادراک سے بہت ہی ماوراء ہے۔ فرماتے ہیں ان اللہ درا در اور ایم درا در اور ایم اس کی ذات تو کیا، اس کی اسماء و صفات کا بھی مکمل طور پر ادراک نہیں ہو سکتا۔

یہاں پہنچ کر وہ کتے ہیں کہ کرنے کا اصل مقام کشف و مشاہدہ نہیں اور نہ ہی تصور کی باریکی
بینیاں میں بلکہ اصل مقام اثبات و نسبت اور شریعت پر استقامت ہے سوک کی معراج یہی ہے کہ
انہاں اپنی پُوری زندگی میں وحی کے زنگ میں زنگا جاتے اور زیادہ سے زیادہ نبی صلَّی اللہ علیہ وسلم
کی زندگی سے مطابقت اختیار کر لے۔

شیخ مجدد فرماتے ہیں کہ مجی الدین ابن عربی بلاشبہ ایک مخلص صوفی، ایک بڑے عالم، ذہین
آدمی تھے لیکن قدرتی سے وہ وجودیت کے مقام سے آگے رہنے کے زندگی مجرم مقام فنا پر فائز
رہے اور اسی کو استدلالِ عقلی سے ثابت کرنے کی کوشش بھی کرتے رہے۔ انہیں نہ تو مقام فنا
میں رسون ختم کامل نصیب ہوا اور نہ اس سے آگے مقامِ طیبیت اور مقامِ عبادیت کی طرف ان کی
ترقی ہوئی۔ اگر وجودیت کی گھاٹی سے وہ نکلنے میں کامیاب ہو جاتے تو انہیں خود پر چل جاتا کہ
ان کے سارے کمشوفات سرابِ سمعتے حقیقتِ الکبریٰ تو ابھی تک بہت آگے تھی۔

یہی بات وہ حضرت مفتیور کے بارے میں کہتے ہیں کہ ”منصور بچہ تھا ایک ہی گھونٹ میں
بک گیا اور فریاد پر اُڑ آیا۔ یہاں پر تو مردِ میدان بیٹھنے میں کمنڈر پی جائیں اور ڈکار بھی نہ لیں۔“

تو شیخ مجدد کشف و مشاہدہ کی بنیاد پر شیخِ اکبر کے نظریہ وحدت الوجود کو غلط قرار دیتے ہیں۔
ان کے نزدیک مدارجِ سوک کے اعتبار سے ابن عربی کے کمشوفات و مشاہدات کم تدریجے کے میں
جگہ کشف و مشاہدہ میں وہ خود اُشیخ مجدد، ان کے مقابلے میں بہت آگے بڑھے ہوئے ہیں۔

استدلالِ عقلی کا محاذ

اس محاذ پر شیخ مجدد کا طرزِ استدلال یہ ہے کہ وہ یونانی، ویدانتی، فلسطینی اور عیالی فلسفہ
کے نظریات کو درخواست نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک استدلال کی اصل بنیاد یہی دو ہی ہیں۔

۱۔ کتاب و نسبت

۲۔ عقلِ سليم

در اصل دونوں بنیادیں مختلف نہیں ہیں بلکہ ایک ہی کچھ ہیں۔ کتاب و سنت کے تمام تقاضے عقلِ سلیم اور فطرت کے عین مطابق ہیں۔ مجدد صاحب کا طرزِ استدلال انتہائی سادہ، قابل فهم اور ہر قسم کی پیچیدگیوں سے پاک ہے۔ وہ فلسفیانہ دلائل بھی دیتے ہیں لیکن فلاسفہ کی پیچیدہ اصطلاحات اور فکر سے بالکل بچتے ہوئے۔

کتاب اللہ اور احادیث نبوی سے بھی مناسب حوالہ جات اور دلائل دیتے ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ اس محاڑ پر بھی ان کا پڑا ابن عربی کے مقلد ہے میں بہت بھاری نظر آتا ہے۔ ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کی بنا پر جزوی دو فضایا پر ہے۔

۱۔ ذاتِ اللہ اور اس کی صفات ایک دوسرے کے عین ہیں۔

۲۔ کائنات اللہ تعالیٰ کی صفات کی تجلی ہے۔

ان دونوں قضیوں کا لازمی نتیجہ وحدت الوجود ہے۔

شیخ مجدد نے صرف نتیجے کی صحت سے انکار کرتے ہیں بلکہ ہر دو فضایا کو بھی غلط و قار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک ذات اور صفات کو ایک دوسرے کی عین کہنا غلط ہے۔ صفات عین ذات نہیں بلکہ زائد علی الذات ہیں۔ مجدد صاحب کہتے ہیں کہ ان کا کشف بھی صریحًا اسی امر کی تائید کرتا ہے کہ صفات ذاتِ اللہ کے علاوہ ہیں، اور وحی ربانی بھی اسی بات کی تائید کرتی ہے۔ قرآن مجید میں ہے: "إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعُلَمَاءِ" (عینِ اللہ تعالیٰ لے تمام جہاں سے بے نیاز ہے)۔

لقول ابن عربی تمام جہاں، کائنات یا مخلوقات یا تو صفات ہیں اپنے مظاہر کے اعتبار سے یا وہ ان میں بذاتِ خود موجود ہیں۔ اب اللہ کا تمام جہاں سے بے نیاز ہونے کا مطلب یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات میں کامل ہے اور وہ صفات جو لقول ابن عربی کائنات کی تخلیق کی بناء ہیں یا بذاتِ خود کائنات ہیں، ان صفات سے اللہ تعالیٰ بے نیاز ہے۔ تو ثابت ہو کہ صفات ذات سے علاوہ اور جد اہمیں، ذات کا عین نہ ہوتیں۔ اس طرح سے شیخ مجدد ابن عربی کے

پسے قبیلے کو غلط ثابت کرتے ہیں۔ دوسری قضیہ بھی شیخ مجدد کے زدیک غلط ہے۔ ان کے زدیک کائنات اللہ تعالیٰ کی تجلی نہیں ہے بلکہ اس کی صفات کا نظر یا عکس ہے۔ کیونکہ اگر عالم تجلی صفات ہوتا، تو وہ یعنی صفات ہوتا حالانکہ صفاتِ ربیانی کامل ہیں اور عالم نقص سے بھرا بُوا ہے۔ یہاں پر بھی شیخ مجدد وہی بات فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا تجوہ پر وہ اپنے کشف میری کے ذریعے پہنچتے ہیں۔ مزید برا آں وہ قرآن مجید سے بھی اس کی تائید لاتے ہیں۔

”سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِيفُونَ۔“

(یعنی تیرارب پاک ہے ان صفات سے جن سے وہ اس کی شناو صفت کرتے ہیں۔) مطلب یہ ہوا کہ صفاتِ انسانی اور صفاتِ خداوندی میں کوئی مائلت نہیں۔ صفاتِ انسانی نقاص سے بھری ہوئی ہیں جبکہ صفاتِ خداوندی نقص سے پاک ہیں۔ اس طرح سے شیخ مجدد ابن عربی کے دوسرے قبیلے کو بھی غلط ثابت کر دیتے ہیں۔ اسی طرح سے وحدت الوجود کے خلاف وہ متعدد دلائل دیتے ہیں۔

متفرق دلائل

۱۔ وحدت الوجود میں عالم کو معدوم و موبہوم کیا گیا ہے۔ اس سے اللہ تعالیٰ کی صفتِ ابداع کا انکار لازم آتا ہے حالانکہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی یہ صفت بیان ہوئی ہے:

”بَدِئْعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَإِذَا أَقْضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ۔“

ترجمہ: ”وہ آسماؤں اور زمین کو عدم سے وجود میں لانے والا ہے وہ جب کسی امر کا فیصلہ فرماتا ہے تو فقط یہ کہ دیتا ہے کہ ”بوجا“ اور وہ بوجانا ہے۔“ اس آیت سے عالم کے وجود کی تصدیق ہوتی ہے۔ ورنہ اللہ کی ضمیر کا مزجح طے کرنا مشکل بوجا۔

۲۔ خدا ابنِ عربی کے نزدیک عالم ممکن ہے اور خدا واجب۔ ممکن واجب کا عین نہیں ہوتا لیکن ممکن کا عدم جائز ہے، واجب کا عدم ممکن ہے۔ ایک حادث ہے اور دوسرا قدیم ایک "داغ چون و چکون" سے داغدار، اور دوسرا "بے چون و چکون" ہے۔ چنانچہ عقلًا اور شرعاً ان کو ایک دوسرے ہا نہیں قارنیں دیا جاستا۔

۳۔ وحیٰ قرآنی کی رو سے یہ بات صراحةً سے ثابت ہو جاتی ہے کہ خدا عالم کا عین نہیں، بلکہ خدا غیرہ عالم کا۔ اگر ایسا زہرتا تو احکام اور اعمال بے معنی ہو جاتے۔ اگر عالم موجود ہی نہیں ہے یا عالم خود خدا ہے تو کیسے احکام اور کیسے اعمال کیسی جزا اور کیا عالم آخرت؟

۴۔ ابنِ عربی کے باں ذاتِ الہی اپنے ذاتِ بحث کے وجود میں تنزیہ رکھتی ہے یعنی وہ قریم کی صفات سے پاک اور مذہبہ ہے۔ ذاتِ الہی تزلیل فرمانے کے بعد تشبیہ کے درجے میں آتی ہے۔ جہاں وہ تمام صفات سے تفضیل طور پر مشتمل و متصف نظر آتی ہے۔ انہی صفات کا مظہر پوری کائنات ہے۔ ابنِ عربی کے ہاں اللہ تعالیٰ کی ذات میں بکیک وقت تنزیہ بھی ہے اور تشبیہ بھی (مدارج تزلیل کے اختلاف سے)، اس سے کائنات کے باہر میں بھی تصور پیدا ہوتا ہے کہ وہ موجود اور معدوم ہے۔ یعنی اگر تنزیہ و تشبیہ کو ملا یا جائے تو ماسوا اللہ باقی نہیں رہتا۔ پس ابنِ عربی کے باں غیر اللہ کا وجود نہیں ہے۔ ان کے ہاں غیر اللہ کی عبادت اللہ کی عبادت ہے۔ حالانکہ وحیٰ قرآنی اس بات کے کیفر خلاف ہے جو "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَى إِنِّي كَلِمَةٌ سَوَاءٌ كَيْنَاَ وَ بَيْنَ كُمْ أَلَا نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهُ وَ لَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضًا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ" ہے۔

۵۔ وحدت الوجود کی بنیاد نظریہ و اصل کی عینیت پر ہے۔ شیخ محمد دکے نزدیک نظریہ عین شے نہیں ہو سکتا۔ نظریہ تو اصل کے مثابہ و مثالیں ہوتا ہے۔ نظریہ و اصل عین یک ہے مگر

نہیں بوسکتے۔ مثلاً اگر کسی شخص کا سایہ لمبا بوجانے تو نہیں کہ سکتے کہ وہ شخص لمبا ہو گیا۔
شیخ مجدد کے ہاں اول تو کائنات خدا کا ظل بھی نہیں اور اگر اسے خدا کا ظل مان جبی لیا جائے تو جبی عینیت ثابت نہیں ہوتی۔

۶۔ ابن عربی کے ہاں یہ تصور بھی مضمون نظر آتا ہے کہ نعمۃ بالله خداد ذات بہت کے درجے میں اپنی ذات سے کامل نہیں تھا۔ حصولِ کمال کے لیے اسے کائنات کی ضرورت خوس س ہوئی؛ چنانچہ اس نے کئی درجوں میں تزلیفات فرمائے اور کائنات کی تخلیق ہوئی۔ یہ بات وحیٰ قرآن کے خلاف ہے۔ قرآن میں یہ ہے:

”إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ“
وہیٰ قرآن کے مطابق خدا اپنی ذات میں اکمل ہے۔ وہ کائنات کی تخلیق سے پہلے جس طرح تھا، اب بھی اسی طرح ہے۔ ”الْأَذَنَ كَمَا كَانَ۔“



حضرت مجدد الف ثانیؒ کا صورِ توحید

حضرت مجدد مکملین اسلام میں ماتریدیہ کا مذہب اختیار کرتے ہیں۔ وہ اشاعرہ کی پیروی نہیں کرتے، وہ وحدت الوجود کی بجائے نظریہ تخلیق کے قائل ہیں۔ کائنات کو ذات باری سے بالکل علیجه اور رجداً سمجھتے ہیں۔ ان کے تمام نظریات کی بنیاد کشف و مشلیدہ نہیں بلکہ قرآن و شریعت کی سادہ تعلیمات ہیں۔

نظریہ تخلیق :

ان کا نظریہ تخلیق یہ ہے کہ اللہ بنفس خود کامل ہے اور تمام صفاتِ کمال پر اپنی ذات سے محيط ہے۔ اسے کسی غیر کی طرف احتیاج و ضرورت نہیں۔ حتیٰ کہ عملِ تخلیق کے لیے اسے عدم“ کی بھی احتیاج نہیں۔ عدم اس کے وجود کا مقابل نہیں۔ وہ کائنات کی تخلیق کا ارادہ کرتا ہے، اس کے لیے وہ اپنی ذات میں صفتِ وجود کو پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح سے وہ صفاتِ ثانیہ (اپنی آئندہ بنیادی صفات) کو اپنی ذات میں پیدا کرتا ہے۔ صفاتِ ثانیہ یہ ہیں: صفتِ حیات، صفتِ علم، صفتِ قدرت، صفتِ ارادہ، صفتِ سمع، صفتِ بصر، صفتِ کلام اور صفتِ تکون۔ یہ آئھوں صفات صفتِ وجود کی صورتیں ہیں۔ (یہاں پر اللہ کے وجود کا مل اور اس کی اپنی ذات میں پیدا کی گئی صفتِ وجود میں فرق قائم کرنا لازمی ہے)۔ اب اس صفتِ وجود کے بال مقابل عدم محسن ہے صفتِ حیات کے مقابل موت ہے۔ علم کے بال مقابل جبل (علم کا عدم) ہے۔ قدرت کے بال مقابل عجز (قدرت کا عدم) ہے۔ اسی طرح ان تمام صفات کے اعدامِ مقابلہ ہیں۔ فروا اپنے اس وجود محسن کا نسل، پر تو یا انکس اس کی عدمِ مقابلہ یعنی عدمِ محسن

میں ڈالتا ہے تو وجودِ ممکن پیدا ہو جاتا ہے (یعنی عدمِ محض کو وجود کی صفتِ فضیب ہو جاتی ہے اور وہ نیست سے ہست میں آ جاتا ہے)۔ اسی طرح وہ صفتِ حیات کا نظل اس کے عدم مقابل یعنی موت میں ڈالتا ہے تو وہ موت حیاتِ ممکن بن جاتی ہے۔ اسی طرح وہ صفتِ علم کا نظل اس کے عدم یعنی جمل میں ڈالتا ہے تو علمِ ممکن وجود میں آ جاتا ہے۔

یوں کائنات کی تخلیق ہوئی دکائنات کی تمام اشیاء "مکن الوجود" ہیں اور ذات باری تعالیٰ "واجب الوجود" ہے۔ ("ممکن" اور "واجب" کے فرق کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے)۔ اس طرح سے دیکھا جائے تو ممکن کا وجود نتیجہ ہے عدم اور وجود کے امترانج کا۔ ممکن کی حیات نتیجہ ہے موت اور حیات کے امترانج کا۔ ممکن کا علم نتیجہ ہے جمل و علم کے امترانج کا۔ القصہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی تمام صفات کا عکس ان صفات کے اعدام مقابلہ میں ڈالا تو ان صفات کا برعین عدم، عدم نہ رہا۔ بلکہ اس صفت کے وجود سے فیض یافتہ ہو گیا۔ یہ ہے وہ اصول جس پر یہ کائنات وجود میں آئی یعنی عالم عدمِ محض سے وجود میں آیا ہے اور اس نے وجودِ خارجی حاصل کر لیا ہے۔ یہی حال عالم اور اشیاء عالم کی ذہری تمام صفات کا بھی ہے۔ حضرت مجدد کاظمی تخلیق ان کی اپنی زبان میں یوں ہے:

"کَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ" اللہ تعالیٰ تھا اور کوئی چیز اس کے ساتھ نہ تھی جب اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ اپنے پرشیدہ کمالات کو ظاہر کرے تو حق تعالیٰ کے اسماء میں سے ہر ایک اس نے ایک ایک مفتر طلب فرمایا تاکہ اپنے کمالات کو اس مظہر میں جلوہ گر کرے۔ عدم کے سوا اور کوئی شے وجود اور توانی وجود کے مظہر بننے کے قابل نہیں کیونکہ شے کا آئینہ اور مظہر اس شے کے باعث اور مقابلہ ہوتا ہے اور وجود کے باعث اور مقابلہ عدم ہی ہے۔ پس حق تعالیٰ نے اپنی کمال قدرت سے عالم عدم میں اپنے اسماء میں سے ہر ایک اس کا مظہر تعین فرمایا اور اس کو مرتبہ جس وہم میں جب چاہا اور جس طرح چاہا پیدا کیا۔ "خُنُقُ الْأَشْيَاءِ مَثُنُ شَاءَ وَ كَمَا شَاءَ" (اشیاء کو جب چاہا اور جسے چاہا پیدا کیا، اور داعیٰ معاملہ اس پر واپس کیا۔)

غرض حضرت مجدد کا تصورِ توحید یہ ہے کہ کائنات کو خدا کے ساتھ صرف یہ نسبت ہے کہ خدا کائنات کا خالق ہے اور کائنات اس کی مخلوق ہے اور خدا کے پوشریدہ کمالات پر دلیل ہے۔ کائنات اور خدا کے درمیان تخلیق کے علاوہ کوئی اور نسبت (عینیت یا اتحاد) کا اثبات کرنے بہت بڑی فلسفی ہے اور یہ غلطی اس قسم کی ہے جیسے کوئی صاحب کمال اپنے پوشریدہ کمالات کو ظاہر کرنے کے لیے ایسے حدف اور آوازیں ایجاد کرے جو اس کے کمالات کو ظاہر کریں۔ اس پر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ یہ حدف اور یہ آوازیں اس موجود کا عین یہ ہے۔ حالانکہ حقیقت نفس الامری یہ ہو گی کہ یہ حدف اور آوازیں اس موجود کی تخلیق ہیں یا اس کے کمالات کا حین مظہر ہیں اور بس۔

وحدتِ شہود یا توحیدِ شہودی؟

عام طور پر غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ توحیدِ شہودی یا وحدتِ شہود گریا کائنات کے مابین میں ایک نظریہ ہے جسے حضرت مجدد نے پیش کیا ہے۔ یہ بات درست نہیں ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ وحدتِ شہود حضرت مجدد کے ہاں وحدت و وجود کی ایک تعبیر ہے۔

وحدتِ شہود کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ نظر آ رہا ہے وہ وحدت ہے۔ حضرت مجدد کے نزدیک وحدت وجود کا شہود شہودِ محض ہے، یعنی سالک کو غلبہ شوق میں یوں نظر آتا ہے کہ کائنات اور خدا ایک ذہرے کے عین ہیں۔ سالک بھی خدا سے عینیت اور اتحاد کی نسبت محسوس کرنے لگتا ہے، فرط محبت اور غلبہ حال میں کائنات کا وجود نظروں سے او جمل ہو جاتا ہے۔ اللہ کی تخلیقات سے نگاہیں اس طرح خیرہ ہو جاتی ہیں کہ غیر اللہ کا وجود نظر ہی نہیں آتا بلکہ اسی طرح جس طرح دن کے وقت سورج کی روشنی کے بدب تارے او جمل ہو جاتے ہیں حالانکہ وہ معدوم نہیں ہوتے۔

تو حضرت مجدد کے نزدیک حدتِ وجود کا شرود ایک مندرجہ مختص ہوتا ہے، ایک کیفیت ہوتی ہے، ایک حال ہوتا ہے جو اکثر اصحاب سکر کو نصیب ہوتا ہے۔ یہ حقیقت واقعہ نہیں ہوتی۔ علیہ محبت میں صرف خدا ہی خدا نظر آتا ہے کسی اور چیز کا شود نہیں ہوتا۔ حقیقت کہ اپنا شود بھی نہیں ہوتا، اور انسان اس غلط فہمی میں اگر آنالحق بھی کہہ گزرتا ہے۔ اسے اپنی ذات میں بھی اللہ تعالیٰ کا شود ہوتا ہے۔ اس کیفیت وحدتِ الوجود کو حضرت مجدد وحدت شود کہتے ہیں۔ بالغاظ دیگر شیخ مجدد اب ان عربی کی وحدتِ الوجود کو ہی وحدتِ الشود کہتے ہیں صرف ایسا ظاہر کرنے کے لیے کہ یہ نظر کا دھوکہ ہے حقیقت نہیں ہے۔ ڈاکٹر برهان احمد فاروقی صاحب مجدد الف ثانی کے وحدتِ الشور کے بارے میں یوں رقم طراز ہیں ۔

"جن حضرات نے شیخ مجدد کی تعریض یا تائید کی انہوں نے وحدتِ شود کے ایک خاص معنی قرار دیئے یعنی یہ کہ جا کر وہ وحدتِ وجود کی طرح ایک نظر یہ ہے ذات باری اور عالم کے ماہین تعلق کا۔ مگر یہ صحیح نہیں، شیخ مجدد کے نزدیک وحدتِ شود کا مفہوم فقط یہ ہے کہ وحدتِ وجود کا جو شود سالک کو اپنے ارتقاء روحانی کے دوران میں ایک خاص مقام پر پہنچ کر حاصل ہوتا ہے اور جسے متصوفین سمجھتے ہیں کہ وہ نفس الامر کا مشابہہ ہے اور اس سے وحدتِ وجود ثابت ہوتی ہے، وہ مختص ان کا شود ہے یعنی ان کی ایک کیفیتِ نفسی ہے اور حقیقتِ اس کے خلاف ہے۔ بعارتِ افری وجود ایک نہیں بلکہ سالک کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا وجود ایک ہی ہے یعنی جب سالک بالارادہ اپنی نظر کو غیرِ فدا سے پھیر کر فدا پر قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے تو ایک منزل پر پہنچ کر اسے یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ سوائے فدا کے اور کچھ نہیں اس بکچھ دہی ہے۔

جونظر یہ وجود شیخ مجدد نے پیش کیا ہے اسے وحدتِ شود کہنا غلطی ہے، اس کا کوئی نام نہیں رکھا گیا۔ لیکن اگر کوئی نام رکھا جائے تو "تبیہ وجود یا" وحدتِ وجود، کہنا مناسب ہو گا۔ دوسری بات قابلِ لمحاظ یہ ہے کہ وحدتِ وجود سے شیخ مجدد کا انکار برپا ہے عقل و استدلال

نہیں بلکہ بر بنائے کشف و شود ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وحدتِ شود کا ایک مقام ہے جس پر سالک تبتچا ہے۔ لیکن اگر وہ اس مقام سے ترقی کر جائے اور اعلیٰ ترقیات پر ترقی جائے تو اس پر منکشف ہو جاتا ہے کہ وحدتِ وجود کا شود محسن ایک شود تھا اور وحدتِ وجود حقیقت نہیں ہے۔“

شاہ ولی اللہ کا مسلک

وحدتِ الوجود کی بحث میں شاہ صاحب کا ایک مستقل مسلک اور مقام ہے۔ شاہ صاحب بھی بیک وقت کشف و مشاہدہ اور استدلالی عقلي دونوں کا سارا لیتے ہیں۔ مسلک کے لحاظ سے آپ شیخ محبی الدین ابن علی اور شیخ مجدد احمد سرہندی مجدد الف ثانی کے بین بین نظر آتے ہیں۔ آپ نے دو نوں حضرات کے مسلک میں تطبیق کی کوشش کی ہے بلکہ آپ کے زریعہ ان دو نوں آمرِ تصوف کے مسلک میں کوئی بنیادی فرق نہیں۔ کیمیں صرف تعبیر کا اور کمیں صرف تاویل کا فرق ہے۔
البدور البارز غر، تفہیمات الٹیہ، سطعات، سمعات، لمعات، فیوض الحرمین میں شاہ صاحب نے اس موضوع پر سیرِ حاصل بحث فرمائی ہے۔ وحدتِ الوجود اور وحدتِ الشود میں تطبیق دیتے ہوئے آپ نے اپنے دوست کو ایک طویل مکتوب لکھا ہے۔ یہ مکتوب مدنی کے نام سے مشور ہے۔



شَاهُ وَلِي اللَّهِ كَا مَسْكِبِ وَجُودِي

شَاهُ صَاحِبُ کی یہ گوئشش کب صد تک کامیاب ہے؟ اس کا اندازہ تو آئندہ صفات میں کیا جائے گا۔ سب سے پہلے ضروری یہ ہے کہ شَاهُ صَاحِبُ کے اپنے مسلک کو کچھ لیا جائے۔ فلسفہ ما بعد الطیعتاں میں شَاهُ صَاحِبُ اپنی مخصوص اصطلاحات رکھتے ہیں اور بعض جگہ زانی اصطلاحات کو اپنی طرف سے مخصوص معانی و معناہیں میں استعمال کرتے ہیں۔ اس لیے تمہید کے طور پر ہم ان چند اصطلاحات کا مفہوم مختصر ابیان کرتے ہیں جنہیں شَاهُ صَاحِبُ کثرت کے ساتھ (اس موصوع پر گفتگو کرتے ہوئے) استعمال کرتے ہیں، وہ اصطلاحات یہ ہیں:

وَجُودٌ، مَرَاتِبُ وَجُودٍ، وَجُودٌ أَقْسَى (اَوَّلُ الْأَوَّلَيْنَ)، وَحَدَّتُ الْوَجُودُ وَغَيْرُهُ۔

وَجُودٌ :

مادی اور غیر مادی اشیاء کا ایک مرکز ہے۔ اب سے وجود کتے ہیں۔ تمام چیزیں اس میں نہیں۔ اس کی مثال عام طور پر سندھ سے دی جاتی ہے کہ وہاں سے پانی کے بخارات اٹھتے ہیں جو بادل بن کر برستے ہیں اور آخر کار پھر سندھ میں جا ملتے ہیں۔ تمام مادی اور غیر مادی اشیاء وجود میں صنم ہو جاتی ہیں۔ وجود بمعنی ہستی (Being) ایک اسم ہے۔ ان کا ایک سنتی بھی ہے۔

ہم زید کو دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم نے زید کو دیکھا حالانکہ ہم نے صرف اس کے جسم کو دیکھا ہے۔ اس کا جسم اس کی روح کی تخلی ہے۔ تمام معاملات جو اس کے جسم سے پیش آتے ہیں وہ اس کی روح سے بھی پیش آتے ہیں اسی طرح تمام معاملات جو انسان کی روح سے کرو

منظور ہوتے ہیں وہ سب کے سب بدن کے ساتھ کیے جاتے ہیں۔

جس طرح سے بدن روح کی تخلیٰ ہے اسی طرح سے روح بھی وجود کی تخلیٰ ہے۔ وجود تمام مادی اور غیر مادی اشیاء کا طبع اور مرکز ہے اور تمام موجودات کا نتات میں جاری و ساری ہے۔

وجود کے مراتب : وجود کے تین مرتبے ہیں۔

۱- ذات بحث

۲- مرتبہ عقل

۳- شخص اکبر

ذات بحث سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات خالص ہے۔ مرتبہ عقل، مرتبہ صفات ہے۔

شخص اکبر، عالم شہادت یعنی مادی عالم ہے۔

اس طبقے کے وجود کو تین طرح تقسیم کیا ہے ۱) وجہ الوجود ۲) ممکن الوجود ۳) ممتنع الوجود۔

تیرا تو خارج از بحث ہے۔ اصل میں دو درجے ہی ہیں۔

شاہ صاحب اس طبقے کے نظریے کو غلط قرار دیتے ہیں۔ بدوار بازنگہ میں لکھتے ہیں کہ تقسیم غلط ہے۔ اصل میں وجود ایک ہی ہے۔ اس میں مرتبہ عقل، عالم شہادت اور ذات بحث سب شامل ہیں۔

وجودِ اقصیٰ - اول الاولیٰ

لقول شاہ صاحب اصل میں وجود ایک ہی ہے۔ اس میں مرتبہ عقل، عالم شہادت اور ذات بحث سب شامل ہیں، اسے وجودِ اقصیٰ کہتے ہیں۔

عام عالم اسے وجہ الوجود کہتے ہیں اور اسے وجود کا ایک فرد مانتے ہیں۔ زید ایک جزئی ہے، جس کے اوپر انسان ایک کلی ہے۔ انسان کے اوپر جیوان ایک کلی ہے۔ اس کے اوپر تمام اشیاء جو جنم رکھتی ہیں جس کی کل میں داخل ہیں۔ اس کے اوپر مادی اور غیر مادی تمام اشیاء وجود (Being) کی جزئیات ہیں۔ اسی طرح تمام مجردات اور مشودات کے متعلق کہا جائے۔

ہے کہ وہ ایک ہی وجود سے صادر ہوئی ہیں۔ شاہ صاحب نے بد و براز غر کی ابتدائی سطور میں ظاہر فرمایا ہے کہ وجود اصل میں ایک ہی ہے اور جتنے موجودات ہیں وہ اس وجود قائم سے صادر ہوئے ہیں۔

وحدت الوجود (شاہ صاحب کے نقطہ نظر سے)

متفرق چیزوں کو ایک مرکز سے وابستہ کرنے کا نام وحدت ہے اور تمام چیزوں کو عام، اس سے کہ وہ مادی ہوں یا غیر مادی، ایک مرکز یا وجود سے وابستہ کرنا اور ان سب کی تفہیم اس ایک مرکز سے کرنا اور اس مرکز کو غیر متغیر مانا۔ اس حکمت کا نام وحدت الوجود ہے۔
”شخص اکبر شے واحد است بوحدتے از وجودات۔“ (شاہ ولی اللہ)

شخص اکبر کے تمام اجزاء آپس میں اس طرح مربوط ہیں کہ وہ ایک چیزوں گیا ہے۔ کائنات کی تمام اشارہ تجزیہ اور تخلیل کے بعد دو قسموں میں منقسم کی جاتی ہیں :

(۱) مادی (۲) غیر مادی

مادی اشارہ مادے سے بنتی ہیں لیکن تحقیقات جدیدہ اس نتیجے پر پہنچی ہیں کہ مادہ غیر مادی الاصل ہے یعنی مینقی اور ثابت بر قراروں (البکڑوں، بُرُلوں وغیرہ)، کے ملنے سے بناتے ہے۔ اس لیے اصل میں یہ بھی غیر مادی ہے۔ گویا کائنات میں چند قوتیں ہیں جو کام کر رہی ہیں مثلاً حرارت، روشنی، مقناطیس وغیرہ یقول ڈاکٹر البرٹ آئن ٹائئن یہ تمام قوتیں بھی اصل میں ایک بھی قوت کے مظاہر ہیں۔

امام ولی اللہ کی اصطلاح میں مادہ اصل میں قوتِ رحمانیہ کی تخلیق ہے۔ اس لیے تمام اشارہ کا ایک ہی منبع ہے۔

یہ ہے وہ وحدت جو شخص اکبر میں حقیقی طور پر پائی جاتی ہے۔ اسے امام صاحب کے ہاں وحدت الوجود کہا جاتا ہے۔

شah ولی اللہ کا نظریہ وجود

جب حقائق مختلفہ کو جو کئی کئی طرح کے کثیر اور متباعدة آثار کا مرجع ہیں فقط اس ایک اجمالی نظر سے دیکھیں کہ وہ نیست نہیں ہیں۔ ایک حقیقت کو دوسری حقیقت سے الگ الگ دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے تو اس اجمالی نظر کے دیکھنے سے ان تمام حقائق سے جو مفہوم ہمارے ذہن میں آتا ہے وہی وجود کا مفہوم ہے۔

پس وجود کا مفہوم یوں پیدا ہوتا ہے کہ تمام حقائق کی تحریکات کو ایک خاص نقطہ نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ حالانکہ سب حقائق ایک حقیقت واحدہ کی طرف روانٹے ہیں اور اس حقیقت واحدہ کے اجمالی کی شرح اور تفصیل ہوتے ہیں، تو جب تمام حقائق ایک حقیقت قصوی میں ضم ہو گئے تو وجود جو اس حقیقت واحدہ کی ایک تعریف ہے کہ اس وجودِ قضیٰ میں ضم نہ ہو گا۔
امام صاحب کا دعویٰ کیا ہے؟ وہ پہلے وجود کے مفہوم کی طرف توجہ دلاتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ ہمارا ذہن وجود کا مفہوم کیسے اخذ کرتا ہے۔

اس کی صورت یوں ہوتی ہے کہ چند حقائق کو سامنے رکھ لیتے ہیں۔ ہر ایک حقیقت علیحدہ علیحدہ اثر پیدا کرتی ہے مثلاً اگ، پانی، بوا وغیرہ حقیقتیں ہیں۔ ہر ایک کا الگ الگ اثر ہے ان متباعدة اور متنکرہ حقیقتوں کو فقط ایک نقطہ نگاہ (لحاظ) سے دیکھتے ہیں جس کا مقصد فقط اتنا ہے کہ ان سب حقیقتوں کے متعلق یہ سمجھ لیں کہ یہ نیست نہیں ہیں۔ اسی طرح دیکھتے ہوئے ہم ایک ایک حقیقت کی علیحدہ علیحدہ خصوصیات کو نگاہ میں نہیں رکھتے۔ بلکہ صرف ایک ہی نقطہ نگاہ سے دیکھتے ہیں کہ وہ نیست نہیں ہیں۔ ان مختلف حقائق کا جو اجمالی مفہوم ہمارے ذہن میں آتا ہے اسی کا نام وجود ہے۔ وجود کا تصور ان مختلف حقائق کو جمع کر کے ایک لحاظ سے دیکھنے کے بعد پیدا ہوتا ہے۔

جب ہماری تحقیق میں یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ پہنچنے حقائق ہیں وہ سب ایک حقیقت

سے نکلے ہیں اور اس ایک حقیقت کی شرح اور تفصیل میں، ان کا وجود اس ایک حقیقت سے علیحدہ کیمیں نظر نہیں آتا توجب یہ بڑی حقیقت اس حقیقتِ قصویٰ میں ختم ہو گئی تو وجود جو حقائق کے تصور سے پیدا ہوا تھا کس طرح اس کے احاطے سے باہر نکل سکتا ہے وہ یقیناً حقیقتِ قصویٰ کے احاطے کے اندر ہے۔

حقیقتِ قصویٰ اور کائنات

اصل بات یہ ہے کہ لوگوں نے کائنات کے منع کر جسے واجب الوجود یا حقیقتِ قصویٰ کا جاتا ہے اور کائنات کو علیحدہ تصور کر رکھا ہے۔ ان کے ذہن میں یہ بات واضح نہیں ہو سکی کہ کوئی حقیقت اس حقیقتِ قصویٰ سے علیحدہ ہو سی نہیں سکتی۔ جو کچھ ہے اس حقیقتِ قصویٰ کا فیضان ہے یہ سب حقیقتیں اس حقیقتِ قصویٰ کے اندر متغیر ہیں۔ اس قسم کا خیال ان حکماء کے ذہن میں نہیں آیا۔ اس لیے یہ وجود کو دھیتوں میں تقسیم کرتے رہے۔

(۱) واجب الوجود (۲) ممکن الوجود۔ اور جب یہ چیز مان لی جائے کہ تمام حقائق اس حقیقتِ قصویٰ ہی سے ظاہر ہوتے ہیں اور اس کا فیضان میں، اس سے علیحدہ ہو کر کوئی حقیقتِ حقیقت ہی نہیں رہتی تو یہ ساری اصطلاحیں بدبنی پڑیں گے۔

حقیقتِ مطلقة، حقیقتِ قصویٰ، الوجود الاقصیٰ، واجب الوجود

(حقیقتِ مطلقة کو عام طور پر واجب الوجود کہا جاتا ہے۔ ہم اسے وجودِ اقصیٰ کہتے ہیں اب تک کی زیادہ بحث امام صاحب کی کتاب الخیر الکثیر ہی میں ملے گی)۔

ہماری عقل اور قوت اور اکیہ خواہ کتنی بی ترقی کرے اس حقیقتِ مطلقة کا کوئی شعبہ اور کوئی شایعہ بھی انذہ نہیں کر سکتی۔ وہ غیر متعین اور غیر مقید ہے۔ وہ مطلقِ محض ہے اور ہم قید اور تعین کے بغیر کوئی چیز سوچ ہی نہیں سکتے۔ اس لیے جس ذور میں ہم رہتے ہیں اس ذور کی انہماں تخلی کو ہم

اس حقیقت مطلقاً کا عنوان بنایتے ہیں۔ اب ہم اس عنوان تجھل کا نام الوجودِ اقصیٰ یا حقیقتِ قصویٰ رکھ دیتے ہیں۔ اس طرح دوسرے ابل علم اسے واجب الوجود کا نام دیتے ہیں۔

علتِ العلل

عام ذہن اس بات کے قائل ہو چکے ہیں کہ وجودِ اقصیٰ کی ضرورت عقلی نظام میں اس لیے ثابت ہوتی ہے کہ امکانیات کا سلسلہ غیر متناہی نہ ہونے پائے بلکہ اسے ختم کرنا ضروری ہے۔ اس لیے اس علتِ العلل کو وجودِ اقصیٰ یا واجب الوجود مانا جاؤ گا۔

سلسلہ امکانیات

کائنات کا سلسلہ یوں مانا جاتا ہے کہ اگر وجودِ اقصیٰ یا واجب الوجود سے ایک چیز صادر تو "ب" اور پھر اسی صادر سے ہپر ڈوسری چیز صادر ہو مثلاً "ب" تو ابل علم یوں کہتے ہیں کہ "ب" اور وجودِ اقصیٰ کے درمیان "الف" ایک واسطہ ہے یعنی "ب" کی تمام حاجتیں "الف" سے پوری ہوتی ہیں۔ اگرچہ "الف" خود وجودِ اقصیٰ کا محتاج ہے یعنی "ب" کا وجودِ اقصیٰ سے یہ حاکمیٰ تعلق نہیں ہے۔ اب اگر "ب" سے ایک چیز "ج" صادر ہوتی ہے تو "ج" اور وجودِ اقصیٰ کے درمیان دو واسطے "الف" اور "ب" جو جائیں گے۔ آگے پل کر اگر "ج" سے "د" صادر ہو تو "د" اور وجودِ اقصیٰ کے درمیان تین واسطے "الف" "ب" "ج" جو جائیں گے جس میں "الف" کے سوا اور کسی واسطے کا وجودِ اقصیٰ کے ساتھ براہ راست تعلق نہیں ہوتا۔ بلکہ اپنے سے اوپر کے واسطے کے ساتھ تعلق ہو گا۔ یعنی "د" کا "ج" کے ساتھ اور "ب" کا "الف" کے ساتھ بدلہ کائنات کا یہ تصور عام ذہنوں میں راست ہے اور وہ ہر معلوم کو اپنی قریبی علت کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، لیکن انہیں اس سلسلے کو متناہی سوچنا پڑتا ہے کیونکہ عقل غیر متناہی کا تصور نہیں کر سکتی۔ جہاں پر اس سلسلے کو ختم کیا جاتا ہے اس کو علتِ العلل یا واجب الوجود مان لیا جاتا ہے۔

شاہ صاحب کے نزدیک یہ طریقہ تفکر ازرتا پا غلط ہے۔ اگرچہ یہ تکھیں اور یونال فلکیوں

میں سے ارسطو کے آتباع کا شعار بن چکا ہے۔ صحیح یوں ہے کہ جب امکانی طبیعت یا ممکن الوجود کا تصور کیا جائے گا اس کے تصور کے ساتھ ہی یہ سوال پیدا ہو گا کہ یہ بذاتِ خود پیدا ہوا ہے یا اس نے وجود کا لباس کسی پرمنی اثر سے پہنا ہے۔ اس وجود کی آمیزش جس طرح بھی کہ جائے یہ وجود کے لیے وجودِ اقصیٰ کا براہ راست محتاج ہے۔

کوئی حقیقت جے ہم ممکن الوجود کہتے ہیں جب اس کا تصور کریں گے تو اس کے متعلق یہ بھی سوچیں گے کہ اس کے ساتھ وجود آمیزش کر چکا ہے۔ فرض کر دکر ایک شخص کہتا ہے کہ اس نے وجود کو خود پخود اپنے ساتھ لیا ہے۔ دوسرا یوں سوچتا ہے کہ کسی خارجی طاقت نے اسے وجود دیا ہے۔ یہ بحث دوسرے درجے پر آئے گی۔ پہلے ہمیں اس چیز کا تصور کرنا ہو گا کہ ہم الف، کے کہتے ہیں، ہم ب، سے کیا مراد لیتے ہیں، ہم ج، کس کا نام رکھتے ہیں۔ جب ہم اس مفہوم کو سوچتے ہیں، اس وقت ہمارا ذہن مجبور ہو جاتا ہے کہ یہ حقیقت لازمہ مان لیں کہ یہ امکان حقیقت ہے۔ جب تک وجودِ اقصیٰ سے براہ راست تعلق پیدا نہیں کرے گی اور اس کی تاثیر قبول نہیں کے گی کبھی موجود نہیں بوسکتی۔ اس میں کسی واسطے کا اثبات ممکن ہوتا کہ وہ واسطہ وجود دے سکتا۔ وجود دینا تو فقط اس وجودِ اقصیٰ کا کام ہے۔ وجود اس ہی سے نکل کر یا فیضان پا کر باہر آتا ہے۔ اگر ایسا بوتا کہ حقیقت وجود یہ وجودِ اقصیٰ سے باہر نہیں پیدا ہو سکتی تو ہم یہ کہتے کہ اس کی تاثیر سے یہاں وجود پیدا ہو گیا، لیکن جب حقیقت کے وجود کا کوئی ذرہ وجودِ اقصیٰ سے باہر نہیں بل، ہی نہیں سکتا، جہاں کہیں ملتا ہے اس وجودِ اقصیٰ سے مترشح ہونے کے بعد ملتا ہے، اس کے فیضان کے بعد ملتا ہے۔ اس سے نور کی طرح پھیلتا ہے تو اس کے بعد یہ تصور کرنا کہ بھی حقیقت ممکن نہ کسی اور چیز کے تعلق سے وجود بل، گیا قطعاً باطل ہے یہ وہم مظلوم کا نتیجہ ہے۔

ہمیں اس بات سے انکار نہیں کہ ایک حقیقت ممکن اس وجودِ اقصیٰ کی محتاج ہوتے ہوئے اس کی کبھی فاصل شان سے تعلق پیدا کرے گی۔ حقیقت قصوئی اپنے اندر لے انتہا کمالات کرتی ہے۔ اس کے ہر ایک کمال کے ظاہر ہونے کے لیے فاصل رُغ میں خاص خیتیں ہیں، انہیں

شُنون کتے ہیں۔ ایک شان سے ایک چیز ظاہر ہوگی۔ دوسرا شان سے دوسرا چیز ظاہر ہوگی اس طرح حقیقتِ قصوی کا تصور کرنے میں کوئی غلطی نہیں ہے۔

اس کی ایک مثال :

انسانی وجود ایک وحدت ہے۔ جب وہ کرتا ہے کہ "میں بھوں" تو تعدد کا کوئی شاید اس کے فکر میں نہیں آتا۔ وہ اپنے آپ کو ایک وحدتِ حقیقی سمجھتا ہے۔ پھر وہ دیکھتا ہے تو انہوں سے منتاب ہے تو کان سے کوئی چیز پکڑتا ہے تو ہاتھ سے اسونگھتا ہے تو ناک سے یہ اس کی وحدتِ انسانیت کا طریقِ عمل ہے۔ یہ وحدتِ انسانیت اپنا ایک ایک کام ایک ایک پلوے سُر انجام دیتی ہے۔ ہم ہاتھ پاؤں، کان، آنکھ، ناک کو انسان کی شُنون سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ اس مثال کے سمجھنے کے بعد یہ بات ماننی ہوگی کہ وہ حقیقتِ قصوی جو اپنے اندر بے انتہا کالات (مخزن) معدن کے طور پر مستور رکھتی ہے، بے انتہا شُنون کی مالک ہے۔ اب ایک حقیقتِ امکانیہ جو حقیقتِ قصوی کے وجود پانے کی مستحیل بنتی ہے وہ یہ ہے کہ ان شُنون کو حقیقتِ قصوی سے علیحدہ کر سکے گی۔ اذہانِ عامر میں جو غلطی پیدا ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ ان شُنون کو حقیقتِ قصوی سے علیحدہ مان لیا گیا ہے اور حقیقتِ قصوی کے ساتھ تعلق رکھنے کے لیے انہیں واسطہ بنایا گیا ہے۔ چونکہ اذہانِ عامر میں وحدتِ وجود کا مسئلہ اپنی اصل شان میں گرفت میں نہیں آتا، اس لیے شُنونِ الیہ کو ذاتِ باری سے علیحدہ مستقل مخلوق مان لیا جاتا ہے۔ اس سے تمام غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہیں۔

الضمائی و انتزاعی صفات :

اگر کائنات کو انتظامی صفات کے طور پر مانا جائے اور کما جائے کہ یہ باہر سے اگر حقیقت قصوی سے لگ گئی ہے جیسے چیز کے کونگ لگادیا جاتا ہے تو اس کا دوسرا منع ثابت کرنا بھوگا اور یہ ناممکن ہے۔ لامحال یہ کائنات کا "زنگ" جو حقیقتِ قصوی کے دامن پر نظر آتا ہے اس

کے اندر سے نکلا ہوا ماننا پڑے گا۔ اس قسم کی صفات کو منطقی اصطلاح میں انتزاعی صفات کہا جاتا ہے۔

ہم ایک گزہ دیکھتے ہیں اس میں مرکزِ محیط، قطر سب چیزیں سمجھ لیتے ہیں۔ یہ چیزیں گزے کے ساتھ مساوات نہیں رکھتیں مثلاً قطر اور محیط کا نقطہ اس گزے کے برابر نہیں لیکن یہ چیزیں گزے کے باہر سے نہیں آئیں۔ یہ اس کے انتزاعی اوصاف کہلاتے ہیں۔

انتزاعی صفت اور نشا انتزاع کا وجود ایک ہی ہوتا ہے اس کو ہم وحدتِ الوجود کہتے ہیں۔

عقل کی درمانگی

جس قدر حقیقتیں ہم ادراک کر سکتے ہیں، ان سب کو آپس میں مرلٹ پاتے ہیں۔ وہ ایک نظام میں منظم ہو جاتی ہیں۔

چند حقیقتیں ایک بڑی حقیقت کے ماتحت آجائی ہیں۔ چند دوسری حقیقتیں ایک دوسری بڑی حقیقت کے ماتحت آجائی ہیں۔ اسی طرح فرض کیجیے کہ چند سو بڑی حقیقتیں ہیں جن کے ماتحت تکشیرِ حقائق جمع ہو جاتے ہیں، پھر بربڑی حقیقت آپس میں مرلٹ ہوتے ہوتے ایک حقیقت میں ختم ہو جاتی ہے۔ کائناتِ الہی حقائق کثیرہ پر مشتمل ہے جن کا ہم نے ادراک کر لیا ہے اور جن کا آپس کا ربط اور نظام ہم نے سمجھ لیا ہے۔ اس کے باوجود ان حقائق کے مادر اور دوسرے حقائقِ محکوس ہوتے ہیں۔ کوئی حکیم جتنی چاہے ترقی کرے وہ ہمیشہ اپنے آپ کو عاجز یا تامہ ہے حقائق کثیرہ اس کے دماغ پر اثر ڈالتے ہیں کہ جو کچھ تم نے سمجھا ہے وہ مندر کے کنارے چند سیپیوں سے زیادہ نہیں ہے۔ اس لیے ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ حقیقتِ الحقائق یا حقیقتِ قصویٰ تمام منظم و مرلٹ حقائق کی جامع ہے اور اس کی کنہ تک ہماری عقل نہیں پہنچ سکتی۔

ابنِ عربی اور شیخ مجدد کے نظریات میں تطبیق سیر مقامات

مکتبات میں کئی مقامات پر حضرت مجدد الف ثانی سالک کے مختلف مقامات کا ذکرہ فرماتے ہیں۔ ان کے نزدیک سلوک روحاںی ترقی کا راستہ کرنے کا نام ہے۔ اسے سیر مقامات بھی کہتے ہیں۔ اس کے میں درجے ہیں :

۱۔ سیر الٰی اللہ یعنی اللہ کی طرف چلنا۔ یہاں پر سالک کو یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ وہ اسلام و شتوں
الٹی (شتوں) جمع ہے شان کی یعنی حالتیں، کے اخلاص (عکس یا سائے)، کا مشاہدہ کر رہا ہے۔

۲۔ سیر فی اللہ یعنی اللہ کی ذات میں سیر کرنا۔ یہاں پر سالک محسوس کرتا ہے کہ وہ ذاتِ اللہ کا شاہزادہ
کر رہا ہے۔ (درج اححان)

۳۔ سیر عن اللہ یعنی اللہ سے واپس ہونا۔ اس مقام پر سالک اللہ تعالیٰ کی طرف سے عبدیت کے
مقام پر سفر فراز ہونے لگتا ہے۔ اللہ تعالیٰ سے انوار و برکات لے کر مخلوق کی طرف آتا ہے اور
مخلوقِ خدا میں وہ حرمت تقویم کرتا ہے۔ یہاں پر وہ بظاہر عام آدمی کی طرح اپنے فرائض کی بجا آؤ
میں منہک ہو جاتا ہے۔ اسے اطاعت پر استقامت مासل ہو جاتی ہے۔ ایسے سالک انبیاء کی
طرح اپنی ساری قوت اصلاحِ خلق کی کوشش میں کمپا دیتے ہیں۔

ابنِ عربی اور مجدد الف ثانی کے نظریات میں تطبیق دیتے ہوئے حضرت شاہ ولی اللہ ہلوی ابن عربی
کے نظر پر وحدت الوجود اور مجدد الف ثانی کی اصطلاح وحدت الشود کو سیر مقامات کے دو مختلف درجے
قرار دیتے ہیں۔ مکتوب مدنی میں لکھتے ہیں :

وَعْدَتْ وَجْدًا وَعَدَتْ شَهُودَ دُولْفَظِ بَلْ جَنْ كَا اطْلَاقَ درَاصِلْ مُخْلَفَ مَعَانِي پُرْبُوتَاهَهُ۔
کبھی کبھی ان کا استعمال "سِرَالِ اللَّهِ" کے مباحثت میں ہوتا ہے۔ چنانچہ کہا جاسکتا ہے کہ فلاں
ساک وَعْدَتْ الْوُجُودَ کے مقام پر فائز ہے اور فلاں وَعْدَتْ شَهُودَ پر جاگزیں ہے۔ اس
سیاق میں وَعْدَتْ الْوُجُودَ کے معنی ایسے شخص کے ہوں گے جو حقیقتِ جامِ عک تلاش و عِنَان
میں گز و متفرق ہے۔ استغراق کا یہ وہ مقام ہے جہاں یہ عالم رنگ و بو اپنے تمام امتیازات
کے ساتھ فنا کے گھاث اُتر جاتا ہے اور تفرقة و امتیاز کے وہ سارے احکام ساقط ہو جاتے ہیں
جن پر خیر و شر کی معرفت کا دار و مدار ہے اور شرع و عقل جس کی پُوری پُوری نشاندہی کرتی ہے۔
سیروں کو کا یہ مقام عارضی ہوتا ہے۔ ساک چندے یہاں پر ٹھہرتا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ کی
دشکری و توفیق اس کو اس مقام سے نکال لے جاتی ہے۔ اس طرح وَعْدَتْ شَهُودَ کے معنی
اس سیاق میں یہ ہوں گے کہ ساک ایسے مقام پر ممکن ہے جہاں احکامِ جمیع و تفرقة کے
ڈانڈے باہم طے ہوتے ہیں لیکن اس حقیقت کو پالینے میں کامیاب ہو گیا ہے
کہ اثیار میں جو وَعْدَتْ کی نظر آتی ہے میں وجہ ہے اور کثرت جو اس کے تباين محسوس
ہوتی ہے وہ بھی من وجہ ہے معرفت و سلوک کا یہ مقام پہلے مقام سے نسبتاً زیادہ اونچا
ہے۔ وَعْدَتْ الْوُجُودَ اور وَعْدَتْ الشَّهُودَ کی اس اصطلاح کو ہم نے شیخ آدم بنوری قدسَہُ
کے بعض اتباع سے لیا ہے۔

حَقَائِقِ اثِيَارِ کی نسبت سے ابن عَرَبِیٰ اور شِیخِ مُجَدٌ کے نظریات میں فرق

اثیار کی حقیقت کیا ہے؟ اثیار محدث ہیں اور ذاتِ الہی قدیم ہے۔ ایسی سورت میں
اثیار کا ذاتِ الہی سے کیا تعلق ہے؟ فلسفیات اصطلاحات میں یہ سوال یوں پوچھا جائے گا کہ حادث و
قدیم میں ربط و تعلق کی کون سی نوعیت کا فرمایا ہے؟
اس بارے میں دونوں نظر پائے جاتے ہیں۔ ابن عَرَبِیٰ اور وَعْدَتْ الْوُجُودَ کے دیگر پیرید یہ

کہتے ہیں کہ یہ عالم جس میں کثرت جلوہ گر نظر آتی ہے اور اعراض مختلف اور اشیائے کثیر و نظر آتی ہیں اس کی تریں ایک ہی حقیقت جاری و ساری ہے۔ اس کی مثال یوں دی جا سکتی ہے کہ اگر موسم یا شمع کے ماڈے سے مختلف جانداروں مثلاً انسان، گھوڑا اور گدھا کی مورتیں بنائی جائیں یہ سب مورتیں اور یہ صورتیں اپنی اپنی شکل، رنگ، ہیئت اور نام کے اعتبار سے مختلف ہوں گی لیکن اپنی اصل کے اعتبار سے یہ سب موسم یا شمع سے بنی ہوئی ہیں۔ دیکھنے میں ایک انسان ہے، ایک گھوڑا ہے، ایک گدھا ہے لیکن اپنی حقیقت کے اعتبار سے سب موسم یا شمع ہیں یعنی ظاہر میں کثرت اور حقیقت میں وحدت۔ کہنے کو سب الگ الگ اور مختلف چیزیں ہیں۔ مختلف جانداروں کی مورتیاں ہیں لیکن ان سب کی حقیقت ایک ہی ہے کیونکہ طبیعتِ شعیہ ان سب میں مشترک ہے اور ان میں بُنیاد کے طور پر پائی جاتی ہے۔ تمام اشیاء مختلف کا اپنا اپنا کوئی وجود نہیں بلکہ اصل وجود تو موسم یا شمع کا ہے۔ اشیاء مختلف نے اپنا وجود موسم یا شمع سے مستعار یا ہے۔ ہال اس وجود نے زنجار نگ صورتیں اختیار کر لیں۔ اب نام موسم یا شمع کا نہ رہا بلکہ نام مختلف صورتوں کے اعتبار سے ہر جگہ مختلف ہو گیا۔ کہیں انسان، کہیں گھوڑا، کہیں گدھا۔

یہی حال اس کائنات میں اشیاء کی حقیقت کا ہے مختلف اشیاء دیکھنے میں مختلف نظر آتی ہیں۔ ہر طرف تنوع ہی تنوع ہے، کثرت ہی کثرت ہے، لیکن درحقیقت سب اشیاء میں طبیعتِ شعیہ کی طرح "وجود" کی حقیقت مشترک ہے اور ان میں بُنیاد کے طور پر پائی جاتی ہے۔ یعنی ظاہری نکاہ میں کثرت ہے لیکن غرر سے دیکھیں ترجمیت "وجود" کے اشتراک کی وجہ سے وحدت ہے۔ اس نظریہ کو وحدت الوجود کہتے ہیں۔

حقائق اشیاء سے متعلق مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کا نظریہ، اعدام متقابلہ ان کے تصور توحید کے بیان میں گزر جکا ہے۔ شیخ مجدد حادث و قدیم کے مابین ربط و تعلق کو اس طرح سے بیان فرماتے ہیں کہ یہ عالم اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کے ان عکوس و نکال سے عبارت ہے۔ اعدام متقابلہ کے آئینوں میں مردم ہوتے ہیں۔ مثلاً قدرت کا عدم عجز ہے۔ چنانچہ جب قدرت

۱۲۳

کا عکس یا نظر جب عجز کے آئینے میں پڑے گا تو اس سے قدرتِ ممکنہ ظہور پذیر ہو جائے گی اسی طرح سے تمام صفاتِ وجود کو قیاس کیا جا سکتا ہے اور تمام اشیاء اور موجودات کی توجیہ کی جائی ہے کہ تمام اشیاء اور موجودات دائرہ عدم میں تھے (عدم کا محلِ حقیقت علم الہی ہی ہے)۔ اللہ تعالیٰ کی اسماء و صفات نے ضوفتائی کی اور ان اعدام کو وجودِ ممکنِ نصیب ہو گیا۔

حضرت شاہ ولی اللہ کے نزدیک دونوں مذکورہ بالانظريات (وحدت الوجود اور وحدت الشود) درست ہیں اور ان میں زیادہ فرق نہیں فرماتے ہیں لہ:

"ہمارے خیال میں کشف پر بنی دنوں نتائج صحیح ہیں۔ ممکن ہے بعض حضرات یہ کہیں کہ وحدتِ شہود کی اس تائیدِ شیخ ابن عربی کے احوال سے نہیں ہو پاتی۔ ہم کہیں گے یہ رہا ہو ہے۔ شیخ ان کے اتباع، تلامذہ اور حکماء سب اس کے قائل ہیں۔ اس لیے کہ اگر احوال کو مجازات و استعارات سے قطع نظر کر کے کہ جن کی وجہ سے فهم و ادراک کی مشکلات ابھرتی ہیں حقیقت نفس الامری کا براہ راست مطالعہ کیا جائے تو حاصل کلام یہی نکلے گا کہ حقائقِ امکانیہ چونکہ شد ضعف و نقص لیے ہوتے ہیں اور حقیقتِ وجود یہی ایسی چیز ہے جو اتم واقعی ہے، اندزا کما جا سکتا ہے کہ یہ حقائقِ امکانیہ اعدام ہیں جن میں کو موجودات کی مختلف النوع صورتیں ارتسام پذیر ہوتی ہیں ظاہر ہے کہ وجود کی یہ تعبیر متفق علیہ ہے۔"

حقائقِ ممکنات سے متعلق شیخین کی تعبیرات

حقائقِ ممکنات کا مطلب سمجھنے کے لیے بھیں وجودِ مطلق، وجودِ متمیز اور وجودِ منسوب کے بارے میں شاہ صاحب کے تصورات بیان کرنا ہوں گے۔ اس عالم کے رنگ و بویں مختلف و متمیز وجود میں جنیں ہم ماہیات کہتے ہیں۔ یہ ماہیات (مختلف اشیاء) وجود کے دو خانوں میں تقسیم پذیر ہیں:

- ۱۔ وجودِ مطلق: جس کی دعائیں اور پھیلاؤ موجودات کے پورے سلسلے کو اپنی آغوش میں

یہ نہوتے ہے اور یہ درجے اور رتبے میں دوسرے وجود سے متقدم ہے۔

۲۔ وجودِ تکمیر: دوسرا وجود ہے جو خصوصیات اور تمیزات کا حامل ہے۔

۳۔ وجودِ منسٹر کی تشریح کرتے ہوئے شاہ صاحب فرماتے ہیں:

"وحدت الوجود کے قائلین صوفیاء کا کہنا ہے کہ وجود مطلق جو خارج میں مرتب آثار کا جو بہ ہوتا ہے، دو عالٰ سے خال نہیں، یا تو خارج میں موجود ہونے اور ترتیب آثار کا بدف بننے کیلئے اسے ایک ضمیر یا اشیٰ نامد کی حیثیت ہے؟ یہ ایک وجودِ منسٹر ہے جو تمام پیکران محسوس وجود کو اپنے گھیرے میں لیے ہوئے ہے۔ یہ قائم بالذات حیثیت ہے۔ یہی نہیں دوسری اشیاء کے لیے مقوم بھی ہے۔ نیز فی نفسه غیر متعین ہے اور جملہ آثار و خصوصیات سے تھی بھی اس کا احساس ہمیں ذوق دوچان کے ذریعے ہو پاتا ہے۔ وجود مطلق کی اس صورت کو آگے چل کر تزلزلات علیٰ و معینی کیسی گے جن سے کہ خصوصیات و آثار کا الحاق ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ تزلزلات کی ترتیب کیا ہے؟ اس کوئی سمجھیے کہ پہنچے مرتبے پر تو خود اس کی ذات، ذات کی سطح پر جلوہ فنگ ہوتی ہے۔ تحمل کی یہ صورت جزوی نہیں ہوتی بلکہ اس طرح کی کلیت لیے ہوئے ہوتی ہے کہ کائنات کی کبھی چیز کو بھی اس کی وسعتوں سے فارج نہیں کیا جاسکتا۔ دوسری تحمل میں اس شان کی تغییل ہوتی ہیں مگر صرف علم کی حد تک اعیان و افراد کی شکل میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ تحملات کی اس تشریح کے بعد حقائقِ ممکنات کا بھمنا آسان ہو جاتا ہے۔ ان سے مراد وجود مطلق یا ذات کا ان ہمدر و اشکالِ گونگوں سے ملبس ہونا ہے جو مختلف شٹوں و اقبارات سے ابھرتی ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب ذاتِ گرامی ان مختلف اور زیگارنگ حالات و شٹوں سے متعرض ہوتی ہے تو اس تعرض و تلبس سے ماہیاتِ ممکنات کی تعین ہوتی ہے۔ وجودِ ممکنات کا مطلب یہ ہے کہ یہی حقائق جو اب تک مرتبہ علم میں نہیں تھے، پیرا ہن وجود سے آراتے ہیں۔"

وجودِ مطلق کی ظہور پر یہی العالم عین احتج کا مطلب

شاہ صاحب کے نزدیک اشیاء مختلف امایات، اس طرح سے وجود میں آئیں روجوہ خلق نے تزلیل فرمایا ہے یا کسی خاص مظہر میں ظہور پذیر ہوا ہے۔ اسی مطلب میں ہی اشیاء کی برتوغیت کے آثار و خصوصیات کی پوری پوری تعیین ہو گئی ہے۔

شاہ صاحب کے نزدیک یہ بات عقل اور کشف دونوں کی زد سے صحیح ہے۔ وہ اس کے لیے میدانِ جنگ کی مثال دیتے ہیں لیکن

میدانِ جنگ میں ساری ردنق اور بنگامد آرائی جسم کے دم قدم سے ہے۔ جسم ہی قاتل ہے جسم ہی مقتول ہے، وہی آزاد قتل ہجی ہے۔ اسی طرح جسم ہی راکب اور جسم ہی مرکب ہے جسم ہی فاتح اور مفتوح ہے، لیکن باوجود دیکھ ان تمام ظہورات میں ساری کار فرمائیاں جسم ہی میں نظر آتی ہیں۔ تھا جسم کو ان میں سے کوئی نام نہیں دیا جاسکتا جب تک کہ جسم پر ایک خاص کیفیت اور خاص معنی کا اضافہ نہ کیا جائے اور خصوصیات و امتیازات کو بڑھانے دیا جائے۔

یہاں قابل غربات یہ ہے کہ اگر ان خصوصیات و آثار کا جسم سے صرف نظر کر کے مطالعہ کریں گے تو ان کی حیثیت معدومات سے زیادہ نہیں ٹھہرے گی کہ جن پر آثار و خصوصیات کا ترتیب نہیں ہو پاتا، لیکن جونہی ان کو جسم کے مختلف ساقخوں میں ڈھالا جائے گا یا ان کے ساتھ جنم کو جوڑا اور منظم کیا جائے گا یہی کیفیات صدر آثار و کیفیات کا موجب و سبب بن جائے گی۔

گریا جنم مطلق جہاں تک علم و تقدیر کا تعلق ہے پسے سے ان معانی کا محل یا حامل ہے اور جب یعنی وجود فارجی کا ساقچہ اختیار کر لیتے ہیں تو مختلف اشیاء کے روپ میں ظاہر ہوتے ہیں؛ چنانچہ اب ان میں کوئی راکب بن جاتا ہے کوئی مرکب اور کوئی سیف و نیاں کملاتا ہے اور کوئی

ہدف و قتیل۔“

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگر ”جسم“ کے حق میں یہ بات صحیح ہے کہ میدانِ جنگ میں وہی جاری و ساری ہے اور ساری بنگامِ آرائی اسی کی بدولت ہے تو ” وجود“ کے حق میں اس بات کو بطریقِ اولیٰ صحیح ہونا چاہیے۔ وہ فرماتے ہیں کہ صوفیاء کے قول ”العالم عین الحق“ کا بھی یہی مطلب ہے کہ پورے عالم میں ذاتِ حق کا وجود درجہ وحدت کے نزول میں (جاری و ساری) ہے۔ ان کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ کائنات کی اشیاء وجود خاص (وجود ذاتِ خاصہ) یا تعینات کی نفی کی جائے جو نزل و ظہور کا نتیجہ ہیں۔ بلکہ ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ حق نے اس آب و گل میں ظہور فرمایا ہے یعنی ”العالم عین الحق“ کا مطلب صوفیاء کے ہاں یہ بُوا کہ اس وجودِ منبسط میں اور ہمارے گرد وہیں پھیلی ہوئی اس دسیع تحقیقت میں جس نے کہ سارے عالم ہست وجود کا احاطہ کر رکھا ہے حق کی جلوہ فرمائی ہے۔ اور یہ کہ وجود کی یہ نوعیت براہ راست حق کے ساتھ وابستہ ہے اس کے بعد کہی تزلیل و ظہور کے ساتھ نہیں۔ ورنہ جہاں تک آثار و تعینات میں امتیاز کا لعلت ہے ان میں کوئی بھی اس کی نفی کی جرأت نہیں کرتا۔“

نفسِ کلی اور ہمیولی:

حقائق ممکنہ کی بحث کو سینیٹے بُوئے شاہ صاحب عقل، نفس اور ہمیولی کو ایک دوسرے کا عین قرار دیتے ہیں۔ یہاں پرواضع طور پر محسوس ہوتا ہے کہ نظریاتی اعتبار سے شاہ صاحب مجدد صاحب کے مقابلے میں ابن عربی سے زیادہ قریب ہیں۔ ہال شیخ مجدد کو ساتھ ملانے کی کوشش میں مصروف ہیں۔ نفسِ کلی کی تشریح اور ہمیولی کا نفسِ کلی سے ضد و رو بیان کرتے ہوئے وہ ”عینیت“ کا پرچار بھی کرتے ہیں اور ساتھ ہی تاکید بھی فرماتے ہیں کہ اس مرتبہ کی تصریح کرتے ہوئے ”فرق اعتباری“ کو ضرور واضح کرنا چاہیے۔ ان کے خیال میں وحدتِ الوجود کے

اکرہ مانے والوں سے یہ غلطی صادر ہوتی ہے کہ وہ "عینیت" کے مرتبے کی تعریج کرتے ہوئے نفسِ کلی اور یہی کے فرق اعتباری کو مذکور نظر رکھ سکے۔ نتیجہ یہ نکلا کر خالق اور مخلوق میں امتیاز کرنا ان کے لیے مشکل ہو گیا۔

ابن عربی کے ہاں نفسِ کلی جب تشخص اور تعین کا درپ دھاریتا ہے تو اسے ہیوں کہتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر یہ تعلقِ کل اور جزئی کا ہے لیعنی ہیوں نفسِ کلی سے خارج یا علیحدہ کوئی نہیں۔ بلکہ اس کا ظہور اور تنزیل ہے۔ اس نقطہ نظر کے تحت اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات اس کی ذات سے خارج یا علیحدہ نہیں ہیں بلکہ اس کا عین ہیں۔ اس لیے کہ ذات نے خود بھی اسماء و صفات کے درجہ میں تنزیل فرمایا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ حقائقِ مکن سے متعلق ابن عربی کا یہ نظریہ بیان کرنے کے بعد (اس نظریہ کو وہ خود بھی اپناتے ہیں) وہ شیخ مجدد کا نظریہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت شیخ مجدد کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی آنھوں صفات اس کی ذات کا عین نہیں ہیں بلکہ خارج میں موجود ہیں۔ یہ صفات اپنے اعدام میں جلوہ فرماتے ہیں اور انہیں وجود ممکن سختی ہیں۔

یہاں پڑشاہ صاحب نے دونوں بزرگوں کے نظریات کو تطبیق دینے کی کوشش کی ہے، ان کے نزدیک ان کے نظریات میں محتوا اس افرق ہے۔ البتہ شاہ صاحب یہ ضرور کہتے ہیں کہ عالمِ زنگ و بو سے متعلق مجدد صاحب کی رائے دو لوگ نہیں۔ کیونکہ مجدد صاحب یوں فرماتے ہیں کہ یہ عالم و جہادِ فلسفی سے بہرہ مند ہے اور کبھی یوں فرماتے ہیں کہ کائنات و جہادِ موہوم سے آرات ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آلقان و سرفرازی سے فراز رکھا ہے۔ اس لحاظ سے یہ عالم اگرچہ موہوم ہے مگر اس کے باوجود استوار و محکم بھی ہے۔

بحث چونکہ بہت ہی باریک اور ابھی ہے، اس لیے سطور بالا پر تقاضہ کرنے کی بجائے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ اس منشور پر مکتوبِ مدنی میں شاہ صاحب کی عبارت کا وہ اہم اقتباس جوں کا توں نقل کر دیا جائے تاکہ فلسفہ و تصنیف کے طلباء صیحہ نتائج تک پہنچ سکیں۔ اقتباس

درج ذیل ہے۔

" جہاں تک عقل سلیم کا تعلق ہے وہ اگرچہ مرتب وجود میں جو ایک طرح کا تائز پایا جاتا ہے اس کو تسلیم کرتی ہے اور حادث و قید کے مابین ایسے ربط و تعلق کو نہیں مانتی جو ان دونوں کو واقعی و حقیقی وحدت میں منسلک کر دے۔ تاہم تزلیل صادق کا انکار بھی نہیں کرتی جو ابداع و تخلیق پر منتع ہوتا ہے بلکہ ایک اعتبار سے اسے ماننے پر مجبور ہوتی ہے۔ اس وضاحت سے قطع نظریہ بات اپنی جگہ بالکل صحیح ہے کہ عقل، نفس اور ہیولی تینوں میں اس طرح بالوجاشٹرک و تماثل پایا جاتا ہے، کہ ان میں ہر ایک کو دوسرے کا عین قرار دیا جا سکتا ہے یعنی یہ کہا جا سکتا ہے کہ عقل عین نفس ہے، اور نفس عین ہیولی ہے۔ اس کی مثالیں ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ یعنی جس طرح موم کے ایک مکروہ کے کوئین کے مختلف ساتھوں میں ڈھالا جا سکتا ہے اور جس طرح ایک انگوٹھی تنوع و بُرقلنوں نقش کے ارتام کی صلاحیت رکھتی ہے اس کی بعین مثال یہ ہے کہ تم ایک کلی کوڑہن میں فرض کر دیں۔ عقل اس معاملے میں بھی کہے گی کہ یہ کلی جزئیات بھی کی شکل میں پائی جاتی ہے۔ اب تعلق و ربط کی جزویت کلی اور اس کی جزئیات میں رو نہ ہے؛ وہی نفس و ہیولی میں ہے۔ اس لیے ہیولی سے ہماری مُراد بھی ہے کہ نفس کلی نے تشخیص و تعین کا روپ دھار لیا ہے لیکن اس کے باوجود وہ تشخیص و تعین سے بالکل عیلِ حداہ بھی نہیں ہے بلکہ صحیح تعبیر یہ ہے کہ جب یہ اپنی کلی شکل میں موجود ہو گی تو نفس کلی کھلاتے گی اور جب تعین کا بادہ اور ہلے گی تو یہ ہیولی سے موسم ہو گی۔ عارف کو چاہیئے کہ جب وہ "عینیت" کے اس مرتبے کی تصریح کرے تو ایسے الفاظ ضرور استعمال کرے جو فرق اعتباری کو واضح کر سکیں۔"

حَالَاتِ مُكْنَهِ كَمُخْلَفِ تَعْبِيرِي

شاہ صاحب کے نزدیک حَالَاتِ مُكْنَهِ کا اطلاق کسی معانی پر ہوتا ہے۔ چار قسم کے مفہوم تو انہوں

نے مکتبِ مدنی میں ہی بیان فرمائے ہیں لہ

۱۔ حقائقِ ممکنہ سے مراد موجودات خاصہ ہیں۔ یعنی وہ امورِ عالم فارجی میں ثابت و محقق ہیں جسیں

ہر شخص جانتا بوجھتا ہے مثلاً انسان، گھوڑا، پانی۔

۲۔ حقائقِ ممکنہ سے مقصود رہہ "امورِ ثابتہ" یا فلسفی اصطلاح میں "ماہیات" ہیں جو نزدِ ذاتی ظاہر

سے موجود ہیں اور نہ معدوم۔ مگر جب ان کے ساتھ ضمیر و چود کا اطلاق ہو جاتا ہے تو انہیں وجود

کا باس مل جاتا ہے۔ "درزِ طاقت عدم میں دھرے کے درے رہ جاتے ہیں" :

یعنی نی لفہ نہ موجود ہیں نہ معدوم بلکہ ان کی حیثیت صرف "ثبت" کی ہے۔ یہ امورِ ثابتہ یا ماہیات

ثبت اضطرور ہیں مگر کس طرح سے ثابت ہیں؟ ان کا تعلق واجب الوجود (حق تعالیٰ) سے کیا ہے؟

مرتبہ علم میں اول الاولیاء اللہ، اور فیضِ اقدس کے ساتھ ان کا تعلق و ربط کیا ہے؟

شاہ صاحب اس بنیادی سوال کا جواب "نظریہ تجھیات" بیان کرتے ہوئے دیتے ہیں وہ کہتے

ہیں کہ وحدت الوجود کے قائل ایک صوفی کاعزان یہ کہتا ہے کہ حقائقِ ممکنہ کا ظہور اللہ تعالیٰ کی تجھیات
کے نتیجہ میں ہوا۔ یہ امورِ ثابتہ تین مدارج طے کرنے کے بعد مظاہر ہر چیز کی شکل میں واضح ہوئے۔

(الف) پہلا درجہ اس تجھی کا ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذاتِ مقدس سے صادر ہوئی مگر اس تجھی کی توجہ د
التفات خود اللہ تعالیٰ کی ذات ہی کی طرف ہوئی۔ اس تجھی کے دورانِ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات

گرامی کی طرف التفات کیا اور جانا کہ اس کے تحقیقِ تفاسی کیا ہیں؟ اس کا کمالِ دائم کس نوع

کے مظاہر کا مقتضی ہے علم و تجھی کی اس نوعیتِ خاص کو شاہ صاحب عین اقتضا کرتے ہیں۔

(ب) دوسری تجھی کے دوران مظاہر ہر کلیسیہ نیز اختیار کرتے ہیں اور ان کی استعداد معرضِ علم میں آتی ہے

ان کو اساماً و صفات کہنا چاہیے۔

(ج) تیسرا تجھی میں مظاہر ہر چیز، مظاہر کلیسیہ سے جدا ہوتے ہیں۔ علم و ادراک کے اس مرحلہ میں (یعنی زوال)
تجھیاتِ اللہ تعالیٰ کے علم و ادراک کے مراحل ہیں یعنی کیفیاتِ خود نگری، اعیانِ ممکنہ کلیات سے

جُدا ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے "حقائق ممکنہ" کا مطلب یہ ہوا کہ ان کی حیثیت "صور معلوم" کی ہے جو حق کے علم و ادراک کے ساتھ وابستہ ہیں۔

۳۔ حقائق ممکنہ کی تیری تعبیر دیتے ہوئے شاہ صاحب انتائی چاہکدستی کے ساتھ ابن عربی اور شیخ مجدد کو بہت قریب لے آتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حقائق ممکنہ یا تو اسامار و صفات کا ہی دُور ر نام ہے (ابن عربی کا نظریہ) یا یہ کہ حقائق ممکنہ اسامار و صفات کے عکس و نکال ہیں جو عدم مقابلہ میں ارتسام پذیر ہو گئے ہیں (شیخ مجدد کا نظریہ) شاہ صاحب حقائق ممکنہ کے یہ دونوں معنوں اور ادوا اخْلَمار کے دونوں اسلوب درست سمجھتے ہیں۔ حالانکہ پہلا معنوم ابن عربی کی ترجیحی کرتا ہے اور دوسرا معنوم شیخ مجدد کی۔ وہ فرماتے ہیں کہ دونوں میں کوئی بُنیادی فرق نہیں ہے۔ اس موقع پر شاہ صاحب کی اپنی عبارت کا حوالہ دینا فضوری معلوم ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں لے:

"حقائق ممکنہ کی یہ تعبیر تھوڑی سی تمہید چاہتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حقائق ممکنہ اور اسامار دونوں میں تیز دلوک اور اس طرح کی نہیں کہ یہ دونوں دو الگ الگ اور منفصل خانوں میں انقسام پذیر ہوں۔ بلکہ دونوں میں ایک طرح کا اشتراک ہے اور ایک دوسرے پر مطابق ہوتے ہیں۔ یعنی جو کچھ اسامار و صفات میں ضمیر ہے وہی حقائق ممکنات میں ظاہر ہوتا ہے۔"

اس صورت حال میں حقائق ممکنہ اور حقائق اسامار میں نسبت تفاضل نہیں ہو گی بلکہ ان دونوں کے مقابلے میں جو انداد ہوں گے، ان میں تقابل پایا جائے گا۔ اور اس نسبت سے انہیں اضداد مقابله کہنا چاہیئے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جہاں تک اسامار و صفات کا تعلق ہے ان میں جو حقائق ضمیر ہیں وہ تو بدرجہ غایت قوت و فعلیت یہ ہوئے ہیں اور قوی اور صلاحیتیں جنہوں نے ابھی وجود کا عالم نہیں پہنا، بوجہ عدم جد درجہ غایت کمزور اور ضعیف ہیں۔ گویا کچھ امور ثابتہ ہیں جن کے ڈانڈے ایک طرف تو اسامار و صفات سے ملے ہوئے ہیں اور دوسری طرف اعدام مقابله سے۔ اب جو لوگ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ظہور کائنات کے سلے میں اصل شے اسامار و صفات ہیں وہ دو طرح سے اس معنوم

کو ادا کریں گے اور ادا و اخمار کے یہ دونوں اسلوب صحیح ہوں گے۔ یہ کہ حقائقِ ممکنہ اسماء و صفات ہی کا دوسرا نام ہے جو مرتبہ علم میں تمیز و واضح ہیں اور یہ کہ حقائقِ ممکنہ اسماء و صفات کے عکوس فللانہیں جو اعدام مقابلہ میں ارتسام پذیر ہو گئے ہیں۔“

۴۔ حقائقِ ممکنہ کی پوچھی تبیر شاہ صاحب اس طرح سے لیتے ہیں کہ وہ حقائقِ ممکنہ کو عاشقِ ٹھہرائے ہیں۔ اسماء و صفات کو معمشوق ٹھہرائے ہیں اور اس مرتبہ علیاً کو جو حقائقِ ممکنہ میں ظاہر و باہر ہے لفظِ عشق سے موسوم کرتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ اس تبیر کا تعلق فلسفہ سے زیادہ تصوف و سلوک سے ہے۔ اس لیے بماری بحث سے خارج ہے۔

حقائقِ ممکنہ پر سیر حاصل بحث کرنے کے بعد شاہ صاحب یہ خلاصہ کلام بیان کرتے ہیں کہ حقائقِ ممکنات کے بارے میں شیخ مجبد کی تصریح کہ یہ دراصل اسماء و صفات کے عکوس و ظلال ہیں جو اعدام مقابلہ میں ارتسام پذیر ہوتے ہیں۔ کسی طرح بھی شیخ ابن عربی کی تصریحات کے خلاف نہیں۔ اس طرح سے ابن عربی کی تصریح کہ حقائقِ ممکنات عین اسماء و صفات ہی ہیں کہ جو دُخارجی میں بحوال ان کے عکوس و ظلال پائے جاتے ہیں جنہیں اعیانِ ممکنات کہا جاتا ہے کسی انداز سے بھی شیخ مجبد کی تصریحات کے خلاف نہیں۔

مزید برآں حقائقِ ممکنات کی متصوفانہ توجیہ کرتے ہوئے اگر شیخ ابن عربی کے قول کو یہ معنی دیئے جائیں کہ بہ صفت و اسم سائک کے لیے نزلہ رب اور مقضود منزل کے ہے کہ جس کی طرف اس کے سی و طلب کے قدم بُیننا چاہیں تو اس صورت میں بھی شیخ مجبد کے ساتھ ان کی منافات اور تعارض کی صورت باق نہیں رہتی۔ شاہ صاحب کا دعویٰ ہے کہ اس تطبیق کے حق میں وہ شخین کے بے شمار اقوال بطور ثبوت پیش کر سکتے ہیں۔

رہ گئی یہ بات کہ حقائقِ ممکنہ سے متعلق دونوں بزرگوں کے کشف و مشابدات میں کچھ اخلاف

پایا جاتا ہے۔ تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ کشف و مشاہدہ کا تعلق ذوق و وجود ان سے ہے اس میں لغزش اور تسامح کا عین امکان ہے اور اس سے ان حضرات کی بزرگی میں کوئی فرق نہیں آتا۔

ذات و صفات

حقائق مکنہ کی بحث میں شاہ صاحب نے اپنے تیہی موقف تو ابن عربی کا ہی اختیار کیا، مگر اس کی تاویل و تشریح اس انداز میں کی کہ شیخ مجدد کی تصریحات کے ساتھ کافی مطابقت نظر آنے لگی۔ لیکن ذات و صفات کی بحث میں شاہ صاحب نے صرف ابن عربی کا موقف اختیار کیا اور شیخ مجدد سے معذرت فرمائی۔ یہاں پر وہ درمیانی راہ اختیار نہیں کر سکے اور ان کا ضلع جویا نہ انداز اس بحث میں بالکل ناکام ہوتا نظر آتا ہے۔ ابن عربی کے اتباع صوفیا صفات ثانیہ میں تیز و اختلاف کے قابل نہیں بلکہ ان کے نزدیک صفات عین واجب الوجود ہیں۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہیں اس مسئلہ کے خلاف کوئی عقلی اور نقلی دلیل نہیں ہلی۔ ان کے نزدیک یہ قول کہ صفات ذات میں ذات ہیں کے خلاف کوئی عقلی اور نقلی دلیل نہیں ہلی۔

دو درجے سے حق بجانب ہیں :

۱۔ قلب و ذہن صرف آثار و نتائج کو دیکھتا ہے، فلسفیانہ موشگ کا فیوں کو نہیں۔ صفات کو ذات سے علیحدہ اور مجرّد کر کے تحریر یہی طور پر سوچا تو نہیں جاسکت، مگر صفات کا علیحدہ وجود نہیں مانا جاتا۔ قلب و ذہن اس بات کی طرف ملتفت نہیں ہوتے کہ صفات ذات سے علیحدہ ایک مستقل حیثیت کی حامل ہیں۔ یہم زندہ ہے اور باشورستی کا مشاہدہ تو کر سکتے ہیں لیکن کسی موصوف جیات اور موصوف شور کے بغیر محفوظ زندگی اور شور کا مشاہدہ نہیں کر سکتے۔

۲۔ عقل و شور کا فتویٰ یہ ہے کہ ذات گرامی سے آثار و نتائج کا برابر صد و بیس تاریخ ہے۔ رہی ہے بات کریے صفات ذات سے الگ وجود رکھتی ہیں، یہ بات عقل و خرد کے تعاون میں سے نہیں بلکہ صفات ذات کو بنزد اعراض قرار دینا اور یہ کہنا کہ یہ انہی کی طرح اپنے محل و موسوٰ کے ساتھ دا بات

ہیں، اپنی فاصی تشبیہ کا مرکب ہونا ہے۔
 شاہ صاحب اس بات کی پرواہی نہیں کرتے کہ معروف طور پر اہل سنت کا موقف یہ نہیں
 ہے بلکہ وہ اس کی تاویل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اصل سنت سے مراد صرف متقدیں ہیں اور
 انہوں نے اس موضع پر گفتگو نہیں کی۔ رہ گئے متاخرین تو ہاں انہوں نے صفات کو ذات سے
 عیّنہ دہ قرار دیا ہے۔ ان کی بات کو اہل سنت کا مذہب قرار دینا درست نہیں ہے۔ ولیے ہی
 اہل سنت ہم بھی ہیں۔ (بہم رجال و نحن رجال)

شاہ صاحب اور خود ابن عربی کی اس رائے پر ایک بُنیادی اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ
 یہ ہے کہ اگر صفات ذات کا عین ہیں تو بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک ذات میں کسی وقت ایک
 صفت موجود ہوتی ہے اور کسی وقت وہی صفت موجود نہیں ہوتی۔ اب اس صفت کے وجود یا
 عدم سے ذات تو وہی کی وہی رہتی ہے۔ اگر صفات ذات کا عین ہیں تو صفات کے عدم کے
 ساتھ ذات کا عدم لازم آنا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

دوسرا بڑا اعتراض یہ ہی وارد ہوتا ہے کہ صفات سلبی بھی ہوتی ہیں اور ایجادی بھی صفات سلبی
 میں بعض خصوصیات کی نفی کرنا مقصود ہوتا ہے بعض دفعہ کسی لفظ کی نفی کی جاتی ہے مثلاً کوئی اس
 کا جیا نہیں۔ اس کا باپ، بیٹا اور بیوی نہیں۔ دوسرا قسم صفات سلبیہ وہ ہیں جن سے اس کا
 وراثہ اور رامہ ہونا مراد ہوتا ہے مثلاً وہ جسم نہیں، جہانی نہیں، جوہر نہیں، عرض نہیں، حال نہیں محل
 نہیں، محدود نہیں، جہت اور نسبت سے پاک ہے۔ غرضیکہ ان صفات میں بعض صفات کا عدم

وجود بیان کیا یہی عدم وجود ذات کا عین ہے؟

صفات کے بارے میں مجید صاحب کا نظر یہ ڈاکٹر بُرهان احمد فاروقی صاحب بہت غُرہ
 پیرائے میں بیان فرماتے ہیں۔ لکھتے ہیں ہے:

"شیخ مجید صفات کو زائد علی الذات اور عالمِ ظل صفات قرار دیتے ہیں۔ یہ علم کلام کی بحث ہے۔"

شیخ مجدد نے ماترید یہ کام ذہب اختیار کیا ہے لیکن وہ اس کی تصدیق از روئے کشف بھی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صفات عین ذات نہیں اور ذات صفات سے تمکیل نہیں پاتی بلکہ وہ بغیر خود کامل ہے اندھا اپنی ذات سے موجود ہے، اپنی ذات سے حی ہے، اپنی ذات سے علیم ہے، اپنی ذات سے سمجھ ہے۔ اپنی ذات سے بصیر ہے، اپنی ذات سے کلیم ہے اور اپنی ذات سے مٹون ہے۔ اس کی صفات یعنی وجود، حیات، علم، قدرت وغیرہ جن کا ظل یعنی معلول عالم ہے، ذات کے تعینات ہیں۔ شیخ مجدد تعینات یا تسلیمات کرنے سے اباگرتے ہیں کیونکہ اس کے عینیت کا احتمال ہوتا ہے۔ ان کی زبان میں صفاتِ ظلِ ذات ہیں اور عالمِ ظلِ صفات ہے۔ ان اظلال کی تدریج شیخ مجدد کے ہاں یہ ہے کہ ذات کا مل موجب ہوتی ہے صفت و وجود کے بعد صفت حیات ہے کیونکہ وجود کے بغیر ممکن نہیں۔ حیات کے بعد صفت علم ہے۔ علم کے بعد صفت قدرت ہے۔ قدرت کے بعد صفت ارادہ ہے۔ ارادہ کے بعد صفت سمجھ ہے۔ سمجھ کے بعد صفت بصیر ہے۔ بصیر کے بعد صفت کلام ہے۔ کلام کے بعد صفت تکوین ہے صفت تکوین موجب ہے تخلیق عالم کی۔ عالم اس کا ظل یعنی معلول ہے تخلی نہیں۔ یہ صفاتِ زائد علی الذات ہیں اس یہے کہ ذات کا مل تدریج انہیں وجود میں لاتی ہے تاکہ تخلیق عالم فرمائے۔ یہ تدریج منطقی ہے۔ وہ ذات کا مل جو غنی عن العالمین ہے۔ ان صفات کے ذریعے سے جو زائد علی ذات ہیں عالم کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور اسے پیدا کرتی ہے۔

ابن عربی اور شیخ مجدد دونوں حضرات کے نظریات کا تفصیل تجزیہ کرنے کے بعد آفرہ کار شاہ حسن اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ دونوں نظریات بحق ہیں اور تعبیر کے اختلاف کے باوجود دونوں حضرات میں مسلک ازیادہ فرق نہیں ہے۔ مکتبِ مدنی کے اختتام میں آپ فرماتے ہیں :
 "اور اگر قمِ مُحَمَّد سے صحیح صحیح بات دریافت کر دتے ہیں کہوں گا کہ جہاں تک ذات الہی کا تعلق ہے وہ اس سے بالا و متنہ ہے کہ خارج یا اعیان میں پائی جائے اس لیے کہ خارج تو خود نفس

رحمٰن سے تعبیر ہے اور ”اعیان“ اس کی ذات پر دلالت کنال ہیں۔ ہاں یہ درست ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ایک عظیم تجلی بے جس کا تعلق خارج سے ہے اور اللہ تعالیٰ کے بارے میں جب کما جاتا ہے کہ وہ خارج میں باسما۔ (اس حدیث کے اشارہ سے جو آغازِ مصنفوں میں گزر جیکے ہے) میں موجود ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے ایسی تجلی عظیم کے تحقیق کے بعد خارج یا اعیان کو اپنے وجود سے نوازا ہے۔

اس باب میں جو اقوال مختلف ہیں اگر تم مجھ سے ان کی اسناد دریافت کرو تو میں کہوں گا کہ ان میں کوئی بات میرے دل میں کھٹک پیدا کرنے والی نہیں۔ میرے نزدیک یہ اختلافات یا اندازوں تعبیر سے متعلق ہیں۔ اور یا پھر ان کی حیثیت یہ ہے کہ کچھ چیزیں بر محل یا اپنے مقام و سیاق میں بیان نہیں ہوئی ہیں، ورنہ یہ ناممکن ہے کہ کوئی صاحبِ کشف بالکل ہی بے حقیقت بات کہے ہے۔

حضرت مولانا عبدُ اللہ سندھی کی ایک اہم تحریر

اس موضوع کے ساتھ سخت نا انصافی ہو گی اگر ہم شاہ صاحب کے شارحِ عظم مولانا عبدُ اللہ سندھی کی وہ تحریر جوں کی ٹوں نہ نقل کر دیں، جو انوں نے شاہ صاحب کے نظریہ وحدت الوجود کی شرح میں رسم فرمائی۔ ”الفرقان“ کے شاہ ولی اللہ نبیر میں آپ کا طویل مصنفوں فلسفہ دل اتنی کی بہترین شرح ہے۔ اس میں لکھتے ہیں ہم:

”وَعْدُ كِيَابِيَّ ؟ اس کی تفصیل یہ ہے: جب ہم موجودات پر نظر ڈالتے ہیں تو ان میں دو حیثیتوں پائی جاتی ہیں؛ ایک اشتراک، دوسری امتیاز۔ یعنی ایک یہ ہے تکہ وہ دُوسرے سے مختلف صنعتوں میں مشترک ہیں۔ مثلاً انسان انسانیت میں مشترک ہے اور اپنے خاص خاص تینیات کے اعتبار سے ایک دُوسرے سے ممتاز ہے۔ اس طرح جتنے جاندار ہیں ان سب میں جاندار ہونا مشترک ہے اور انسان اور گھوڑا ہونا ان کو آپس میں ایک دُوسرے سے ممتاز کرتا ہے۔ اس

طرح تمام موجودات میں جو چیز مشترک بنتے وہ وجود ہے لیکن اور واجب دونوں میں وجود پایا جاتا ہے۔ اس وجود سے محفوظ ہونا مراد نہیں بلکہ وہ حقیقت مراد ہے جس کی بنار پر ہم کسی چیز کو موجود کہتے ہیں۔ یہ حقیقت اپنی جگہ پر بلا کسی موجود کرانے والے کے موجود ہے اس لیے کہ یہی ذریعہ وجود ہے لہذا اسے خود پہلے موجود ہونا چاہیے اور یہی وجود تمام پر حادی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو ہر شے معصوم ہے اور جو چیزیں اس وجود کے علاوہ مخلوقات میں پائی جاتی ہیں وہ اعتباری ہیں اس لیے کہ اگر وجود نہ ہو تو ان سب کا خاتمہ ہے۔ لہذا یہی وجود خدا تعالیٰ کا عین ذات ہے اور دنیا کی جتنی چیزیں ہیں ان سب کی حقیقت یہی وجود ہے اور ہر چیز کی علیحدہ حیثیت علاوہ وجود کے صرف اعتباری ہے مطلقاً یہ ہوا کہ تمام موجودات میں وجود مشترک ہے۔ اگر یہ وجود نہ ہو تو موجودات بھی نہ ہو۔ اس سے بعض اربابِ تصوف اس نتیجے پر پہنچے کہ خدا عبارت ہے موجودات سے یعنی خدا تعالیٰ نے ان موجودات میں اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے۔ اس گروہ کو "وجودیہ یا عینیہ" کہا جاتا ہے لیکن بعض صوفیاً کا کہنا ہے کہ یہ وجود جو سب موجودات میں مشترک ہے اور اسی سے سب موجودات کا قیام اور سب کا اسی پر مدار ہے یہ وجود ایک اور برتر وجود کا فیضان اور پرتو ہے اس گروہ کو "درایہ" کہتے ہیں۔ درایہ سے مراد یہ ہے کہ وہ اس کائنات سے ماوراء ذات خداوندی کو مانتے ہیں۔ ابن عربی کے ہاں یہ دونوں خیال ملتے ہیں۔ کہیں وہ موجودات کو عین ذات کہہ جاتے ہیں اور کہیں ذاتِ اللہ کو اس موجودات سے ماوراء بتاتے ہیں۔

الغرض حضرت شیخ اکبر محی الدین عربی جو عقیدہ وحدت وجود کے مسلم امام ہیں ان کے کلام میں وجود کے پارے میں اور پر کے دو مختلف نظریے ملتے ہیں۔ مولانا اسماعیل شہید کی زبان میں انہیں عینیہ اور درایہ کہا گیا ہے۔ عینیہ اور درایہ کی یہ اصطلاح شیخ عبدالحق محدث بلوی کی کتاب "اخبار الاخیار" میں بھی ملتی ہے اور مولانا جامی کی "لغات الانش" میں بھی اس کا ذکر ہے اہل علم اس معاملے میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکے کہ آخر شیخ اکبر ابن عربی کا مقصد و اصل کیا ہے، اور ان کی ان دو مختلف عبارتوں کا مرجع و مدل کیا ہے کیونکہ ایک جگہ تودہ کائنات

کی بہر چیز کو وجود یعنی واجب الوجود، دوسرے نظروں میں خدا کا عین کہتے ہیں بھرہ دوسرے موقع پر وہ واجب الوجود یعنی ذاتِ خداوندی اور ممکنُ الوجود یعنی کائنات میں فرق کرنے لگتے ہیں اور واجب الوجود سے اس کائنات کا کس طرح ظہور ہوا؟ اور درجہ بد بر جس طریق پر مخلوق نے موجودہ شکل اختیار کی؟ وجود کی تزلیفات کی بحث میں اس مسئلے پر دادِ تحقیق دیتے ہیں بطور شیخ اکبر کے ان دو بیانات میں کھلا بُو اتضاد نظر آتا ہے اور یہی وجہ تھی کہ امام ابن تیمیہ اور ان کے اتباع سے شیخ اکبر کے خلاف کفر کافتوں دیا تھا اور امام ربانی نے شیخ اکبر کے عقیدہ وحدۃ الوجود کے خلاف توحید کا وحدت شود کا تصور پیش کیا۔

اس مسئلے میں شاہ صاحب کی تحقیق یہ ہے کہ مثلاً زید، عمر و بکر وغیرہ ایک لحاظ سے ایک دوسرے کے عین ہیں۔ یعنی ان سب میں انسانیت مشترک ہے۔ چنانچہ ساختیت انسان ہونے کے یہ ایک ہیں۔ اس سے آگے بڑھیے تو نوع انسان اور نوع حیوان ایک دوسرے کے عین ہیں۔ کیونکہ ان میں حیوانیت کا وجود مشترک ہے۔ اب اس کائنات کا شاہ صاحب کے نزدیک ایک نفس ہے۔ جیسا کہ ایک شخص کا نفس ہوتا ہے۔ اس کو وہ نفس کلیہ کا نام دیتے ہیں اور اسے وہ جسہ اللہ جس ہے۔ قرار دیتے ہیں۔ کائنات کی یہ ساری کثرت اسی نفس کلیہ سے مادر ہوتی ہے کیونکہ نفس کلیہ نے اپر وجود کے جو مدارج ہیں۔ دہاں تک توقع انسانی کی رسائی کا کبھی صورت امکان نہیں ہے اس لیے لامحال اس کائنات کی کبھی چیز کا وجود عین ہونے کا امکان صرف نفس کلیہ پر ہی ہو سکتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب اس نفس کلیہ کو جوہر اور عرض دنوں پر عادی اور مکمل مانتے ہیں۔ شاہ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ مکانے یونان کا جوہر و عرض سے اپر ایک اعلیٰ تر جنس مشترک کا نہ مانا ان کے قصورِ نظر کی دلیل ہے۔ اس ضمن میں الطاف العذس میں وہ فرماتے ہیں: فلسفی جوہر و عرض میں کسی مشترک حقیقت کے قابل نہیں ہیں نیز وہ جوہر و عرض سے اپر نفس کلیہ کو جس اعلیٰ نہیں مانتے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک نفس کلیہ عقل سے ثابت نہیں ہوتا اور ان کا اصول

یہ ہے کہ جس چیز کے ثبوت میں عقلی شہادت نہ ہو اسے وہ تسلیم نہیں کرتے بلکہ یہوں کے اس قول کے برعکس ہمارا اپنا مشاہدہ ہے کہ ایک ہی حقیقت سے وجود مشکلوں میں ظاہر ہوتی ہے کبھی تو وہ خود پہنچتی ہے تو اسے عرض کیا جاتا ہے۔

گے درکوت لیلی فروشد گے در صورتِ محبوں برآمد
اسی مفہوم کو عالم مثال میں اعراض کے جو برہو جانے اور موطن وہم میں جواہر کے عرض ہو جانے اور ذہن میں جو تصورات ہوتے ہیں ان کے خارج میں وجود پذیر ہونے سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ الغرض کائنات کی کثرت پر غور کرنے کے بعد انہیں اس نتیجے پر پہنچا کر ایک نفس لکھی یا جنس الاجناس ہے جہاں سے ہماری ساری موجودات کا سر جھپٹ پھوٹتا ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک یہ نفس کلیہ بطریقِ ابداع ذاتِ حق سے صادر ہوا ہے۔ ظاہر ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ذاتِ حق اس عالم سے مادر ہے۔ یہ طریقِ ابداع کیا ہے؟ اس پر شاہ صاحب نے بدوسرا بازغہ "تفییمات" اور "الطاں العدد" میں مفصل بحث کی ہے۔ فرماتے ہیں:

"مبدرع یعنی جس سے ابداع کا عمل صادر ہوا اور مبدع یعنی جو ابداع کے عمل کا نتیجہ ہے۔ غرفنیک مبدع اور مبدع میں جو علاقہ اور نسبت ہے وہ ایسی چیز نہیں ہے کہ اس کو اس عالم شود میں سے کوئی مثال دے کر صحباً یا جا سکے۔ یہ نسبت مادی نہیں کہ مبدع میں اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے اور زادباد کی نسبت مبدع اور مبدع میں اس طرح کسی وحدت پر دلالت کرتی ہے کہ یہ کہا جا سکے کہ یہ سابق ہے اور وہ لاق اور زمانے کے اعتبار سے اس کو تقدم حاصل ہے اور یہ متأخر ہے۔ الحاصل اس معاملے میں تحقیق یہ ہے کہ ابداع سے مراد ایک ایسی نسبت ہے جن کی حقیقت یعنی "انیت" تو معلوم ہے لیکن اس کی کیفیت معلوم نہیں۔"

ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کائنات کے نفس یعنی نفس کلیہ اور ذات باری تعالیٰ

دُورے نقطوں میں مُبدِع اور مُبدِع میں بینک ایک طرح کی وحدت پائی جاتی ہے مگر وہ وحدت حقیقی نہیں۔ ان اُن عقل نفس کلیہ تک تو پہنچ جاتی ہے اور موجودات کی اس کثرت کو ایک نقطہ پر جمع بھی کر سکتی ہے لیکن اس کے آگے اس کی پرواز نہیں۔ چنانچہ نفس کلیہ اور ذات باری کے درمیان جو علاوہ اور نسبت ہے اور جسے شاہ ساحب ابداع سے تعبیر کرتے ہیں عقل اس کے احاطے سے یکسر عاجز ہے اور مُبدِع اور مُبدِع کے درمیان کسی امتیاز کو قائم کرنے پر قادر نہیں۔ اس لیے بعض دفعہ مُبدِع اور مُبدِع یا نفس کلیہ اور ذات باری پر مجاز اور وحدت یعنی باہم ایک ہونے کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔ اب مسئلہ بالکل صاف ہو گیا۔ بے شک کائنات کی ہر چیز نفس کلیہ کی عین ہے۔ اس لیے صوفیاء اس حالت کو حرج اور روح کی مثال دے کر سمجھاتے ہیں لیکن اس سے اُپر نفس کلیہ سے لے کر واجب الوجود تک جو منزل ہے اور جسے ابداع سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس کی کیفیت معلوم کرنا عقل کے برعکس ہے۔ البتہ اس کی "انیت" یعنی حقیقت معلوم ہے۔ چنانچہ نفس کلیہ اور واجب الوجود میں جو نسبت نہیں۔

ابداع ہے وہ معلوم الانیۃ مجهول الکیفیۃ" کملاتی ہے۔ یہ مقام پونک عقل کے احاطے سے خارج ہے اس لیے اس کی تعبیر میں بر قسم کے مشتبہ الفاظ مجاز استعمال کیے جا سکتے ہیں۔ ان بیانات کی تشریح کرنا ان کی تحقیق کر کے سليم العقل اشخاص تک پہنچانا اور اس ضمن میں جو متعارض احوال وارد ہوں ان کی تلفیق کرنا، راسخ فی العلم امام ہی کی شان ہے۔

کتابیات

کتاب نمبر

- ۲۵۔ سندھی، عبدیل اللہ مولانا۔ شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، لاہور، سندھ ساگر اکادمی ۱۹۶۳ء
- ۳۳۔ فاروقی، بُریان احمد ڈاکٹر، مجید د کا نظریہ توحید۔ لاہور، آئینہ ادب ۱۹۶۳ء
- ۳۹۔ مجید الدلف ثانی، احمد سرہندی شیخ، مکتوبات امام ربانی۔ مترجم اردو: قاضی عالم الدین
لاہور، منزل نقشبندیہ سن نذر دو
- ۴۵۔ ولی اللہ، امام محدث دہلوی، مکتب مدنی۔ مترجم اردو: حنیف ندوی
لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ ۱۹۶۵ء
- ۵۸۔ ولی اللہ، امام محدث دہلوی، البدور البازغ، عربی
حیدر آباد، اکادمیہ شاہ ولی اللہ الدھلوی
- ۴۰۔ التغییبات الیہ، الجزء اول و دوم، عربی
حیدر آباد، اکادمیہ شاہ ولی اللہ الدھلوی ۱۹۶۳ء

حِصَّةٌ چهارم

إِنْسَانٌ

- حیقیقت انسانی
- انسانی ملکات
- انسانی اعمال
- نسمہ اور نفسِ ناطقہ
- روح
- موت کی حیقیقت
- خواب کی حیقیقت
- تصوف

فہرست

باب ۶ حقیقتِ انسان

مقصود کائنات

انسانی صفات : رائے گلی، حبِ جمال، مادہ ایجاد و تقلید

انسانی خواص : عقل کا استعمال، آلات کا استعمال، اجتماع کا استعمال

اخلاقِ انسانی : طہارت، اخیات، سماحت، عدالت

انسان کا معیارِ زندگی : رفاهیتِ ناقصہ، رفاهیتِ بالغہ، رفاهیتِ متوسط

باب ۷ انسانی ملکات

انسان کے دو ملکات، ملکیت، بھیمت -

ملکیت کے دو درجے : ملکیتِ عالیہ، ملکیتِ سافلہ

بھیمت کے دو درجے، بھیمتِ شدید : بھیمتِ ضعیفہ

اصحابِ اصطلاح

اصحابِ تجاذب

انسانوں کی آٹھ قسمیں

باب ۸ انسانی اعمال

خواطر : خواطر کی حقیقت، خواطر کے اباب

روحِ عملوں کا بنیع ہے۔

- ۱۳ عمل کی پیدائش
- ۱۵ عادت کی حقیقت
- ۱۵ عملی اور نفسی حالاتیں
- ۱۴ عمل اور اخلاق کا تلازم
- ۱۶ ہمارے علوم پر طمار اعلیٰ کا اثر
- ۱۸ جزا و سزا (اس دنیا میں)
- ۱۸ دواہم قاعدے : ۱۔ انسان نفس کا فیصلہ
۲۔ ملار اعلیٰ کی توجہ
- ۱۸ ان دو قاعدوں کے اثر کو روکنے والی چیزیں۔

باب ۱۹ نسمہ اور نفس ناطقہ

- ۲۰ نسمہ
- ۲۰ نفس ناطقہ
- ۲۱ نسمہ (روح ہوائی) اور نفس ناطقہ کا تعلق، بہیت اور ملکیت کے زنجان
- ۲۲

باب ۲۰ رُوح

- ۲۳ انسان رُوح
- ۲۳ نسمہ کا رُوح سے تعلق
- ۲۳ نفس ناطقہ اور رُوح
- ۲۳ رُوح کی حقیقت
- ۲۴ رُوح اور ملکیت و بہیت
- ۲۴ رُوحِ اعظم
- ۲۴ ملکوتی رُوح

باب ۲۱ موت کی حقیقت

- ۲۰ جنم نسمہ اور رُوح کا باہمی تعلق

- ۳۱ موت کیا ہے؟
 ۳۱ موت کے بعد کی حالت
 ۳۲ عالم بزرخ
 ۳۲ عالم حشر
 ۳۴ شخصیت تبدیل نہیں ہوگی
 ۳۶ جنت و جنم
 ۳۸ مولانا سندھی کی ایک تقریر کا خلاصہ

۲۲ ب

- ۳۹ خواب کی حقیقت
 ۴۰ بیداری کے پرے سے آزادی
 ۴۰ ہم خواب کیوں دیکھتے ہیں؟
 ۴۱ خواب کی تین قسمیں

۲۳ ب

- ۴۲ اصلاح تصوف
 ۴۳ ظاہر و باطن
 ۴۴ احسان
 ۴۵ تصوف کی ضرورت
 ۴۶ ذکر و فکر
 ۴۷ تصوف کی تاریخ، تو اڑو تسلی، تصوف کے چار ادوار
 ۴۸ حضرت علیؑ سے غلط نسبت
 ۴۹ تصویر شیخ
 ۵۰ لطائف : عقل، قلب اور نفس، لطیف جوانح
 ۵۱ مقامات صوفیہ و سکر و صحوا (اصحاب بزرگ، اصحاب صحوا)

۵۲	اسبابِ سلوک
۵۳	تصورِ خالق، توجہ الی اللہ کی حقیقت
۵۴	فنا و بقا
۵۵	سلوک کی منزلیں
۵۶	تصوف کی روح — عمل
۵۸	تشریع اصطلاحات

کتابیات

تحقیق اکاف



ناریۃ

قالیل

شمس الدین

بیان

دین اسلام کی نظر میں مسیح امیر مختار، ائمہ ایضاً ائمہ

شمس الدین

کیشنا

دین اسلام کی نظر میں مسیح امیر مختار، ائمہ ایضاً ائمہ

شمس الدین

حقیقتِ انسان

مقصودِ کائنات:

کائنات کا اصل مقصود انسان ہے۔ جس کی خاطر یہ سب کچھ پیدا کیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے تمام قوتوں کو انسان کی خاطر سخّر کر دیا ہے۔ اب انسان کا کام ہے کہ وہ ان قوتوں کو کم بھے اور ان کے ذریعے سے اپنے رب کو کم بھے اور اپنی ترقی و تکمیل کرے۔ دُنیا کو بھی بہتر بنائے۔ اس میں سے ظلم کو دور کرے اور امن قائم کرے اور اپنی آخرت کو بھی بہتر بنائے۔

انسانی صفات:

انسان کے اندر کچھ صفات، کچھ خواص اور کچھ ملکات میں صفات یہ ہیں:

۱۔ رائے کلی: یعنی رفاه عامہ چاہنا۔ اس کے مقابلے میں رائے جزوی ہے یعنی ذاتی اغراض کو پورا کرنا۔ اول الذکر صرف انسانوں میں ہے۔

۲۔ حُبِ جمال۔ لفاست پندی

۳۔ مادہ ایجاد و تقلید۔ انسان خدا ایجاد بھی کرتا ہے اور دُوسروں کی ایجادات سے فائدہ بھی اٹھاتا ہے۔

انسانی خواص:

خواص سے مراد وہ باتیں ہیں جو انسان کو دُوسری مخلوقات سے میز کرتی ہیں خواص یہ ہیں:

۱۔ عقل انسانی کا استعمال۔ عقل انسانی ایک ملکی ثروت ہے۔ انسان اس سے سوچ بچار کرتا ہے۔

سونچ بچار کے نتیجوں کو جمع کرتا ہے۔ اس سے مختلف علوم و فنون پیدا ہوتے ہیں۔

۲۔ آلات کا استعمال، بدnl طاقت کے علاوہ انسان اور اروں کا بھی استعمال کرتا ہے اس سے صنعتیں پیدا ہو گئیں۔

۳۔ اجتماع کا استعمال: کسی بڑے کام کو انسان اکیلہ کرنے کی بجائے اجتماعی طور پر کرتا ہے۔ آہ کے استعمال کی طرح اجتماعیت سے بھی وہ تھوڑے وقت میں تھوڑی مخت سے بہت زیادہ کام کر گزرتا ہے۔

اخلاقِ انسانی:

انسانیت کے چار بنیادی اخلاق ہیں جو شرائع النبیہ کا فلاصلہ ہیں:

۱۔ طہارت: پاکیزگی اور صفائی۔ بدن، لباس، ماعول اور باطن کی پاکیزگی۔

۲۔ اخبات: عجز و نیاز، اللہ تعالیٰ سے محبت کرنا اور اس کے حکوموں پر خوشی سے چلنا۔

۳۔ سماحت: سیر چشمی اور فیاضی۔ یعنی دُنیا کے سامانوں سے فائدہ اٹھانا، لیکن ان کی محبت میں

گم نہ ہو جانا۔ مثائقِ اسی کی مشق کرتے ہیں۔

دلا تو رسم تعلق زمرغِ آبل جو

اگرچہ غرق بہ دریاست خشک پہ برفاست

۴۔ عدالت: عدل (عدال) (Justice & Moderation)، ہر ایک کا حق ادا کرنا اور اعتماد پیر رہنا۔ اس پر یا سنت انسانیہ کا مدارے۔ نازمیں یہ چاروں باتیں موجود ہیں۔ عبادات اور دُوسرے احکام شروعی آفر کا را اخلاقِ انسان کی طرف لے آتے ہیں۔

انسان کا معیارِ زندگی:

اس کے لیے شاہ صاحب رفاهیت کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ انسانی زندگی کے

معیار تین ہیں:

۱۔ رفاهیت ناقصہ، ناقص معیارِ زندگی۔ تھوڑا لوگ

۲۔ رفاهیت بالغہ : عیاشی کی زندگی

۳۔ رفاهیت متوسطہ : درمیاز درجہ کے لوگوں کی زندگی

شاہ صاحب چاہتے ہیں کہ رفاهیت بالغہ والوں سے وافر دولت بذریعہ قانون لے لی جائے یا عیاشی کے لیے دولت جمع ہی نہ ہونے دی جائے۔ یہ دولت رفاهیت ناقصہ میں دے دی جائے اور سب رفاهیت متوسطہ پر آجائیں کیونکہ رفاهیت ناقصہ اور رفاهیت بالغہ والے انسانی فلاح و بہبود اور اس کی ترقی کے کاموں میں حصہ نہیں لیتے۔ سارا بوجھ رفاهیت متوسطہ والوں پر پڑتا ہے جس قوم میں متوجہ کم ہو جائیں اور ناقصہ اور بالغہ بڑھ جائیں؛ اس قوم کی ترقی رکھاتی ہے۔

باب ای

انسانی ملکات اے

ملکات سے مراد وہ بنیادی صفات ہیں جو پیدائشی طور پر انسان میں رکھ دی گئی ہیں۔ یہی ملکات انسان کے مزاج، اس کی شخصیت اور کردار کا ضمیح ہیں۔

انسان کے دو ملکات :

انسان کے اندر دو ملکات ہیں :

۱۔ ملکیت : یعنی فرشتوں کی صفات کا ہونا مثلاً محبت و اطاعت وغیرہ۔ اس کا تعلق روح کے تقاضوں سے ہے۔

۲۔ بسمیت : یعنی چوپاپیوں کی صفات ہونا۔ اس کا تعلق صرف جسم کے تقاضوں سے ہے مثلاً کھانا، پینا، جنسی عمل کرنا، لڑنا وغیرہ۔

ملکیت کے دو درجے

ملکیت کے دو درجے ہیں۔ جیسا کہ ملائکہ کے دو درجے ہیں:

(الف) ملکیت عالیہ (ب) ملکیت سافل

۱۔ ملکیت عالیہ ۲۔ ملکیت سافل

بسمیت کے دو درجے

اس طرح بسمیت کے بھی دو درجے ہیں :

۱۔ بسمیت شدیدہ ————— جیسے ہاتھی اور شیر میں

۲۔ بسمیت ضعیفہ ————— جیسے مکھی اور مچھر میں

اصحاب اصطلاح :

ہر انہاں میں ملکیت اور بیمیت کا اجتماع ہو گا۔ بعض لوگوں کے اندر یہ دونوں بل کے ملخ و صفائی کے ساتھ رہیں گے اور یہ اصحاب اصطلاح ہیں۔

اصحاب تجاذب :

بعض لوگوں کے ہاں ان دونوں میں جنگ ہوتی ہے۔ یہ اصحاب تجاذب ہیں اول انکے کثرت سے ہیں۔ اس نے انبیاء علیمِ اسلام اصحاب اصطلاح میں سے ہوتے ہیں اصحاب تجاذب کو اپنا لیدر اور مرشد نہیں بنانا چاہیے کیونکہ وہ اپنی طبیعت کے لحاظ سے اپنے متشددان پر وگرام پر مل کر سکیں گے لیکن دوسروں کے لیے ان کا اتباع کرنا مشکل ہو گا۔

انسانوں کی آٹھ قسمیں

اس طرح سے انسانوں کی آٹھ قسمیں ہوتیں :

۱۔ ملکیت عالیہ بیمیت شدیدہ یہ لوگ اعلیٰ درجے کے خدا پرست، بہادر اور شجاع ہوتے ہیں۔

۲۔ ملکیت عالیہ بیمیت ضعیفہ یہ اعلیٰ درجے کے خدا پرست ہوتے ہیں، لیکن بہادری اور شجاعت کے کاموں میں حصہ نہیں لے سکتے؛ البتہ علم اور تزکیہ میں کامل ہوتے ہیں اور لوگوں کو بھی تزکیہ اور علم سے فرازتے ہیں۔

۳۔ ملکیت سافلہ بیمیت شدیدہ یہ درمیانی درجے کے خدا پرست ہوتے ہیں، لیکن بہادر اور شجاع ہوتے ہیں۔ ان کی کثرت مجاہدین اور نمازوں پر شتم ہے۔

م۔ ملکیت سافلہ بسیمیت ضعیفہ
 یہ فرائض دینیہ تراواد کر لیتے ہیں لیکن بہادری اور
 شجاعت کے کاموں میں جتنہ نہیں ملے سکتے۔
 یہ لوگ مختلف پیشے اختیار کرتے ہیں اور ضروریاتِ زندگی فراہم کرتے ہیں۔ یہی عوام انساں
 ہیں جو اپنے کاموں میں لگے رہتے ہیں۔ مندرجہ بالا چار قسمیں اصحابِ اصطلاح کی ہیں۔ یہی
 چار قسمیں "اصحابِ تجاذب" کی بھی ہیں۔ کل آٹھ ہوتیں۔

إنسانی اعمال

خواطر کی حقیقت:

إنسان کے اندر سب سے پہلے چھوٹے چھوٹے خیالات (خواطر قلبی) پیدا ہوتے ہیں۔ یہ خطرات قلبی جمع ہو کر اور سچتہ ہو کر ارادہ بنتے ہیں۔ ارادہ حسب موقع و محل فعل کی شکل اختیار کرتا ہے۔ گویا جب ایناں سے کوئی اچھا یا بُرا فعل صادر ہوتا ہے تو اس سے پہلے اس کے اندر ارادہ بنتا ہے اور ارادہ بھی یوں ہی پیدا نہیں ہو جاتا بلکہ پہلے چھوٹے چھوٹے خیالات دل کے اندر پیدا ہوتے ہیں جو ارادہ بنتے ہیں۔ ان خواطر قلبی کے پانچ اسباب ہیں :

- ۱۔ جذبت انسانی : یعنی وہ وجہ اور خواص جو انسان کو پیدائشی طور پر ملتے ہیں۔ (ماں باپ سے)
- ۲۔ انسان کا معاشری اور معاشرتی ماحول : جس میں وہ پیدا ہوتا اور پورش پاتا ہے۔ اگر تینی کا ماحول ہے تو اس کے اندر وسعت قلب کی بجائے تنگی خیالات ہو گی اور اگر وسعت میں پورش پائیے تو خیالات بھی وسیع ہوں گے اس میں انسان کے اکل و شراب اور ماحول کو دخل ہوتا ہے۔
- ۳۔ عادات و مالوفات : یعنی وہ پیشے اور کار و بار جو انسان اختیار کرتا ہے، اس کی خاص قسم کی مزاج سازی کر دیتے ہیں۔ قصاب کا لڑکا اور کاتب کا لڑکا الگ الگ مزاج کے حامل ہونگے۔
- ۴۔ ملائکہ کی لمبیں : ملائکہ کے پاس ایک بڑا براڈ کامپنگ اسٹیشن ہے (عالیم شال میں)۔ جہاں سے وہ نیکی کی لمبی نشر کر رہے ہیں۔ جن لوگوں کی قوت یا استعداد اس کے مطابق ہوتی ہے وہ نیکی کی لمبیں کو اخذ کر لیتے ہیں۔

۵۔ شیاطین کی لریں : ان کے پاس بھی عالم مثال میں ایک براڈ کا سنگ ایشیں ہے جو
سے وہ بُرانی کی لری نشر کر رہے ہیں (عالم مثال میں غیر مادی عالم جس میں اچانی اور بُرانی
دلوں کا دُجُود رہتا ہے، جن لوگوں کی استعداد ان کے مطابق ہوتی ہے، وہ بُرانی کی لروں
کو اخذ کر لیتے ہیں)۔

روح عملوں کا منع ہے ہے

جاننا چاہیئے کہ جس قدر کام انسان کچے ارادے سے کرتا ہے اور جو اخلاق انسان میں رائج
ہو جاتے ہیں، ان کا نیج انسانی رُوح میں سے مخلتا ہے لیکن ان کی استعداد انسانی رُوح کی طرف
واپس آ جاتی ہے لیکن ان افعال اور اخلاق کا نتیجہ بعد میں انسانی رُوح ہی کے اندر محفوظ ہو جاتا ہے
چونکہ وہ نکلنے کے وقت چھوٹی چیزیں اور واپسی کے وقت چھلیں گئی، اس لیے وہ واپس آ کر نہ کے
دامن کے ساتھ نک جاتی ہے یا انسان کے عمل اور اخلاق کا نتیجہ انسان کی رُوح پر پھیل جاتا ہے
اور اس کے لیے محفوظ کر دیا جاتا ہے۔

عمل کی پیدائش :

پوجہم نے کہا ہے کہ انسان کے اعمال اور اخلاق اس کے نفس سے ہی نکلتے ہیں تو اس کی
حکمت وہی ہے جو آپ پسے معلوم کر چکے ہیں لیکن ملکیت اور بیمیت اور ان کی ملاوٹ سے انسانی
جلبت کی بہت قسمیں بن جاتی ہیں اور ہر ایک قسم کی الگ الگ خاصیتیں ہیں اور انسان کے طبعی
مزاج کے غلبے، فرشتوں کے اثر اور شیطانوں کے اثر اور دوسرے اسباب سے انسان کے دل میں
خواطر پیدا ہوتے ہیں ان سب کا اثر اصل میں انسان کی اپنی جلبت یا فطرت کے مطابق ہوتا ہے
یا اس مناسبت کے مطابق ہوتا ہے جو انسان کی طبیعت کو ان کے اسباب کے ساتھ ہوتی ہے
(یعنی انسان کے اندر جو استعداد موجود ہے، اصل میں پروری اسباب سے وہی اثر لیتی اور کام
کرتی ہے) اب یہ کہنا بالکل صحیح ہو گا کہ انسان کے تمام کاموں اور خلقوں کا اصل مادہ انسان

کی طبیعت یا فطرت کے اندر موجود ہوتا ہے۔
عادت کی حقیقت :

انسان جب ایک کام کو بار بار کرتا ہے تو وہ نفس کی عادت بن جاتی ہے پھر وہ اسے آسانی سے کر سکتا ہے اب اسے ان کاموں کے سفرنے میں کسی سوچ بچارا درمخت اور تکلف کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ انسان کا نفس ان کاموں کا اثر لے لیتا ہے اور ان کا زندگ قبول کرتا ہے اور یہ ظاہر ہے انسان بست سے کاموں کے مجموعے سے جا فڑلتا ہے اس (اثر) میں ان میں سے ایک ایک جنس کے ایک ایک کام کا اثر موجود ہوتا ہے۔ چاہے ایک حرکت کا اثر کتنا ہی بار یک یا ہلکا کیوں نہ ہو اور ظاہر میں نظر نہ آتا ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان جب ایک دفعہ ایک کام کر رہا ہے تو اس کے ذمہ میں اس کام کے نتیجے کے طور پر ایک نقطہ ساپیدا ہو جاتا ہے۔ یہ نقطہ بہت ہی بار یک ہوتا ہے اور نظر نہیں آتا، لیکن جب انسان وہی کام بار بار کرتا ہے تو نقطہ اتنا گمراہ ہو جاتا ہے کہ آگے چل کر انسان کے لیے اس کام کا کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ زمین پر بیل گاری کے گزرنے سے ایک نشان پڑ جاتا ہے جب گاری بار بار اس راہ سے گزرتی ہے تو گمراہ استہ بن جاتا ہے۔ اس کے بعد ان کیروں پر چلنے اس گاری کے لیے آسان ہو جاتا ہے۔

عملی اور نفسی حالتیں ہیں :

عام لوگ جب کسی رو عالی کیفیت کو بیان کرنا پاہتے ہیں۔ وہ اس کے اظہار کے لیے عمل بی کا ذکر کرتے ہیں جس کا تعلق اسی نفسی کیفیت کے ساتھ ہوتا ہے۔ عمل اور نفسی حالت کا تعلق اتنا گراہ ہے کہ ساری نوع انسانی اسے محکوس کرتی ہے؛ چنانچہ دنیا کے بربخٹے میں اور براہیک قوم میں لعنی کیفیتیوں کو معلوم ہی کے ذریعے سے فاہر کیا جاتا ہے اور دونوں کو ایک ہی بتایا جاتا ہے اس میں نہایت کا کوئی طبقہ ایک دوسرے سے اختلاف نہیں رکھتا۔ اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ یہ چیز انسانی نوع

کافطی خاصہ ہے، اس کا بسب یہ ہے کہ جب انسانی خیال ایک کام کرنے کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے اور انسان کی رو ہانی قوتیں اس خیال کے پیچھے چلنے لگتی ہیں تو وہ خیال خوش محسوس کرتا ہے اور پھیل جاتا ہے، اور اگر رو ہانی قوتیں رُک جائیں اور اس خیال سے بل کر کام نہ کریں تو وہ خیال کزدر ہو جاتا ہے۔ گویا انسان کی رو ہانی کیفیت کی مدد سے انسان کا عملی ارادہ معتبر طور پر جاتا ہے اس کے بعد انسان جب وہ کام کر لیتا ہے تو اس خیال کا منبع (خواہ وہ ملکیت ہو یا بہیمیت) زیادہ قوت حاصل کر لیتا ہے اور اس منبع کا مقابلہ منبع کزدر ہو جاتا ہے یعنی اگر اس کام کے کرنے میں ملکیت کو قوت پہنچتی ہے تو بہیمیت کو نقصان پہنچتا ہے اور اگر حیوانی قوت کو زدہ حاصل ہو تو ملکیت کو سدر پہنچ جاتا ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ انسان کے نفس میں تنا اور خواہش پیدا ہوتی ہے، پھر اس کے اعضا اسے عمل میں لا کر اس کی تصدیق کر دیتے ہیں یا اسے عمل میں نلاکر اسے جھبڑا دیتے ہیں۔

عمل اور اخلاق کا تلازم ہے

ہم عام بول پال میں انسان کے اخلاق کے ظاہر کرنے کے لیے اس کے چند کاموں کی طرف اشارہ کرتے ہیں؛ اور اخلاق کو ان کاموں سے ظاہر کرتے ہیں۔ اس طرح وہ عمل اور کام اس خاص خلق کے پیچانے اور ظاہر کرنے کا ذریعہ بن جاتے ہیں۔ مثلاً کوئی شخص کسی انسان کی نسبت یہ کہنا چاہے کہ وہ بہادر ہے تو وہ بہادری کو یوں ظاہر کرے گا کہ وہ شخص سختیاں سنبھیتا ہے۔ اگر کسی سختیاں اور دریادلی ظاہر کرنی ہو تو کہا جائے گا کہ وہ یوں روپ پر خرج کرتا ہے۔

اب اگر کوئی شخص اپنے اندر کوئی ایسا خلق پیدا کرنا چاہے جو پہلے سے اس کے اندر نہیں ہے تو اس کے لیے یہی راستہ ہے کہ وہ ایسے کام کرے جو وہ خلق ظاہر کرتا ہے اور وہ خاص کام توجہ اور کوشش کے ساتھ کرے جو اس خلق کے متعلق ہیں اور ویسے کام کرنے والے ٹے بڑے لوگوں کو یاد کرے۔ پھر عمل ہی ایسی چیز ہے جس کے کرنے کے وقت مقرر کیے جا سکتے ہیں۔ یہی نظر آنے

والی باتیں ہیں انہی پر غور ہو سکتا ہے۔ انہی کی پیروی کی جاسکتی ہے۔ یہی وہ باتیں ہیں جنہیں انہیں اپنے اختیار اور رادے سے کرتا ہے۔ اس لیے یہی ایک چیز ہے جس پر قانون کا نفاذ نہ سکتا ہے۔ خواہ وہ قانون عام دینے کے متعلق ہو یا مزادینے کے متعلق ہو۔

ہمارے عملوں پر ملار اعلیٰ کا اثر!

ایک خاص قسم کے اعمال وہ ہیں جو ان روغانی حالتوں کے محتاج نہیں ہوتے ہیں جن سے وہ عام طور پر ظاہر یا صادر ہوتے ہیں وہ سیدھے ملار اعلیٰ کے فرشتوں کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں ان کی اچھائی بُرائی کا سیدھا تعلق ملار اعلیٰ ہی سے ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص اس قسم کے کام کرنے لگ جائے تو گویا وہ ملار اعلیٰ کا امام لے لیتا ہے اور اس سے وہ ان کے زیادہ قریب ہو جاتا ہے، ان کی سی حالت پیدا کر لیتا ہے اور ان کے فور کی کرنیں سیدھی اس کے دل پر پہنچنے لگتی ہیں۔



جزا و سزا

(اس دنیا میں)

انسانی زندگی کے لبے سلے میں انسان کو جس قدر جزا اول (علوم کے نتیجوں) سے واسط پڑتا ہے وہ اگرچہ انگنت میں لیکن انسین دو قاعدوں میں لا لیا جاسکتا ہے۔

۱۔ انسانی نفس کا فیصلہ!

انسانی نفس کی ملکی قوتیں (مثلاً عقل)، فیصلہ کرتی ہیں کہ فلاں کام جو بڑی محنت سے کیا گیا ہے یا فلاں خلق جو بڑی مشقت سے حاصل کیا گیا ہے ہمارے خلاف ہے۔ ان کا یہ فیصلہ انسان کے اندر حرمت اور افسوس پیدا کر دیتا ہے اور درد کی شکل میں محسوس ہونے لگتا ہے۔ کبھی کبھی اس فیصلے میں زیادہ قوت ہوتی ہے تو اسے خواب میں بھی ایسے واقعات دکھائی دیتے ہیں جن سے اسے درد پہنچتا ہے یادہ توہین اور بے عذت محسوس کرتا ہے۔

۲۔ ملامہ اعلیٰ کی توجہ

اوپنچے درجے کے فرشتوں (ملام اعلیٰ) کے پاس انسانی نفس کی اچھی اور بُری حالتوں اور اچھے اور بُرے علوم اور حلقوں کا مجموعہ جمع ہوتا رہتا ہے۔ وہ فرشتے اپنی پُوری طاقت اور تہمت کے ساتھ دعا کرتے رہتے ہیں کہ فلاں فلاں لوگوں کو جنوں نے اچھے کام کیے ہیں، نعمت اور کامیابی دی جائے اور فلاں فلاں لوگوں کو (جنوں نے بُرے کام کیے ہیں) دُنیا میں عذاب دیا جائے چنانچہ ان کی دُعائیں قبول ہوتی ہیں تو انسانوں کی ان جماعتوں پر ان فرشتوں کی ہمتیں کا اثر پڑتا ہے۔ اور جس طرح ان فرشتوں کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسانوں کی صرورت کے مطابق علم نازل

ہوتا ہے اسی طرح ان فرشتوں کی دعاؤں کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے پندیدگی یا ناپندیدگی نازل ہوتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس جماعت میں مختلف دینے والے یا راحت پہنچانے والے واقعات پیش آنے لگتے ہیں۔

ان دونوں قاعدوں کے اثر کو روکنے والی چیزیں
ان دونوں بیجوں یعنی انسان کی ذاتی ملکیت اور اُپنے درجے کے فرشتوں کے اثر ظاہر ہونے میں یعنی چیزیں رکاوٹ بن جاتی ہیں، اس لیے ان کا اثر ایک وقت تک ظاہر ہیں ہوتے پسے قاعدے کے اثر کو روکنے والی چیز انسان کی ملکیت کی کمزوری اور بُیہیت کا زور والا ہونا ہے۔
کبھی بُیہیت اتنے زور کی ہو جاتی ہے کہ انسان زراڈنگر بن جاتا ہے۔ اس حالت میں ان تکلیفوں کو محسوس نہیں کرتا جو ملکیت کے خلاف کام کرنے سے ہوتی ہیں۔ جب انسان حیوانیت کے علاوہ نسل آتے گا اور اس کے ارگرد کے حالات سے اس کی حیوانیت کو جمد پہنچتی ہے، وہ گھٹ جائے گی اور ملکیت کے چتکار ظاہر ہوں گے تو آہستہ آہستہ عذاب یا آرام پائے گا۔

دوسرا قاعدے کو روکنے والی ایک چیز ہے اور وہ یہ کہ ایسے قدرتی اسباب جمع ہو جائیں جو اس کی جزا کے خلاف ہوں۔ اس وقت پرقدرتی اسباب کا حکم چلتا ہے کیونکہ دنیا میں علت و معلول کا سلسلہ جاری رہنا سنت اللہ ہے۔ جیسے ایک بدمست حاکم کو سزا ملنی چاہئے، لیکن اس امر کے پیش نظر کر اسے سزا ملنے سے معاشرہ انسان میں خلل نہ پڑ جاتے اس کی سزا وقتی طور پر مstroی کر دی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ وہ وقت آ جاتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے ان فرشتوں کے فعلے کے پلے کے لیے مقرر کر کھانا تھا۔ یعنی قدرتی اسباب اپنا کام کر سکتے ہیں اور ان کی قوت ختم ہو جاتی ہے، اس وقت انسان کے کاموں کا نتیجہ جو جمیع ہو رہا تھا یا کہ نتیجت زور سے برس پتا ہے یہی مطلب اس آیت کا ہے: لَكُلْ أُمَّةٌ أَجْلَدَ إِذَا جَاءَهُ الْحَمْمٌ فَلَا يَتَأْخُذُنَّ سَاعَةً وَلَا يَتَقْدِمُونَ (یعنی ہر ایک قوم کے گزرنے کا ایک وقت ہوتا ہے جب وہ آجائے) اس وقت ایک گھری تیج پھی ہو سکتی ہے زایک گھری آگی

بَاب ۱۹

نسمہ اور نفس ناطقہ

نسمہ:

جسم انسانی میں ایک لطیف بخار موجود ہے جو انسان کے چاروں اخلاط کے پنجڑ (خلاصہ (Essence) سے پیدا ہوتا ہے یہ چار اخلاط سودا، صفرار، بلغم اور خون ہیں، لیکن ان میں خون کا حصہ نسبتاً زیادہ ہے — چنانچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ لطیف بخار خون کے پنجڑ سے بنتا ہے۔ یہ چاروں اخلاط عناصر اربعہ (یعنی ہوا، مٹی، پانی اور آگ) سے بنتے ہیں۔ یہ بخار جو ایک سفید صند یا کمر کی طرح ہے تمام کثیف جنم میں چیلار ہتا ہے اور جنم کے ہر حصہ کو اپنے مخصوص افعال کی انجام دے رکھتا ہے۔

مکار اور اطباب سے یہ حقیقت معنی نہیں کہ وقت کے بختے جتنے تک یہ بخار کسی جاندار جنم میں رہتا ہے وہ جاندار بعیدِ حیات رہتا ہے، اس لطیف بخار کو ہم "نسمہ" کہتے ہیں۔ جنم میں اسکی مثال دی ہے جو گلاب کے پھول میں عرق گلاب یا کوتلہ میں آنکھ کی ہے لیکن یہ رُوح ادنے درجہ کی ہے۔

انسان نسمہ کی ایک خوبی یہ ہے کہ قوتِ ذاتِ القدر نہ ہوتے ہوئے بھی وہ چکھ سکتا ہے اور کافیں کے بغیر سُن بھی سکتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ نسمہ میں ایک اجمالی جنم موجود ہے جسے جنم شرک کہا جاتا ہے۔ یہ گویا حواسِ خمسہ کا پنجڑ ہے۔ اس کے ذریعے انسان کے وسائلِ خمسہ میں سے ہر جنم کما جاتا ہے۔ یہ گویا حواسِ خمسہ کا پنجڑ ہے۔ اس کے ذریعے انسان کے وسائلِ خمسہ میں سے ہر جنم محض اپنی قوتِ متخیلہ سے اشیاء کا پہنچے ہی اور اک کر لیتی ہے۔ مثلاً ذاتِ القدر کی قوتِ متخیلہ یہ ہے

کر جو نہیں انسان کھانے کی کسی لذیذ چیز کو دیکھتا ہے اور بغیر اسے چکھے محن مٹاہدے سے ہی اس کا دہن لعاب سے بھر جاتا ہے۔

اب، نفسِ ناطقہ:

نفسِ ناطقہ وہ شخصی صورت ہے جس کے باعث فرد انسان ایک خاص فرد سمجھا جاتا ہے۔ صورتوں کی خاصیت یہ ہوتی ہے کہ وہ مناسب ہیوں لوں سے تعلق رکھتی ہیں اور یہ مناسب ہیوں ایسے ہونے پڑتے ہیں جو ان صورتوں کو صحیح طور پر نقش کر سکیں۔ کیونکہ نفس ناطقہ نہایت صاف اور لطیف صورت ہے اس نے سوائے اس کے کوئی چارہ کار نہیں کروں نہایت لطیف جسم سے تعلق رکھتے۔ بایس طور کر یہ لطیف جسم اپنے میں وہ اعدال رکھتا ہے جو روح حقیقی (نفسِ ناطقہ) سے ماندت میں قریب تر ہوتا کہ وہ روح اس میں اپنا بھرپور جلوہ دکھا کے نہ کہ چونکہ نہایت لطیف اور معتدل ہوتا ہے اس نے روح حقیقی سے تعلق قائم کرنے کا بھر و جہا اہل ہے۔

موت کے بعد انسان کا جسم، جسم فاک گل سڑکرنا ہو جاتا ہے لیکن روح کا تعلق نہر سے ہے جو باطل نہیں ہوتا۔ چونکہ اگر یہ باطل ہو جائے تو پھر انسان کو اپنے اعمال کی جزا اور سزا کیں طرح ملے گی؛ نہ سے علیحدہ ہو کر خالی نفس غذاب یا ثواب کے نہ لائیں ہے زاس کا متحمل ہی ہو سکتا ہے۔ نیز حکمتِ الٰہی کے سراسر مخالف ہو گا کہ محسن نفس کو رنج یا راحت پہنچائی جائے۔ اسے یوں سمجھا جائے کہ جب جسم باطل ہو جاتا ہے یعنی روح اس سے رحلت اختیار کر لیتی ہے تو وہ خارجی اثرات سے متاثر نہیں ہوتا یعنی زادے بخار آتا ہے ز دوسری قسم کا نارضہ لاحق ہوتا ہے اور نہ ہی اُسے کوئی چھوڑا پہنچنی نہیں ہے، ز وہ مرتبتِ وہجت و سرور سے متاثر ہوتا ہے اور نہ رنج والم سے خدا کی حکمت یہی ہے کروہ اپنی مخلوق کو کبھی ابیے امر کی بجا آوری کے لیے مجبور نہیں کرتا جو اس کی جبلت میں سرے سے داخل ہی نہ ہو۔

نفسِ ناطقہ کا ایک جملی تقاضا یہ ہے کہ اس کا تعلق جسم کے ساتھ دیا ہی رہے جیا معدن،
بنا تائی، حیوانی اور انسانی صورت کا تعلق جسم کے ساتھ رہتا ہے۔ بعد از مرگ نسمہ جسم کی تمام قلبی و دماغی
صلاحتیوں کو اپنے بوائی جوہر میں جوں کاٹوں قائم رکھتا ہے۔

نسمہ (روح ہوائی) اور نفسِ ناطقہ کا تعلق

نسمہ عبارت ہے انسان کی رُوح ہوائی سے اور رُوح ہوائی کا مطلب یہ ہے کہ یہ رُوح جنمی
طبعی عناصر کے عمل اور رُد عمل سے پیدا ہوتی ہے۔
اس نسمہ اور رُوح ہوائی سے اُپر انسان میں ایک اور چیز بھی ہے جسے نفسِ ناطقہ کہتے ہیں اور
جو نسمہ پر تصرف کرتا ہے۔

نفسِ ناطقہ اس حالت میں جب کہ وہ نسمہ پر تصرف کر رہا ہوتا ہے دو رجحان رکھتا ہے::

بھیمیت :

ایک رجحان انسان کو بخوبک، پیاس، شہوت، غصب، حد اور خوشی کے جملی تقاضوں کی
طرف اس طرح مائل کر دیتا ہے کہ انسان انسان نیں بلکہ حیوان ہو جاتا ہے۔

ملکیت :

نفسِ ناطقہ کا دوسرا رجحان انسان کو فرشتوں کی صفت میں لاکردا کرنا ہے۔ اس حالت میں
وہ حیوانی تقاضوں سے رہائی حاصل کر لیتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس مادی عالم سے اُپر
جو عالم موجود ہے وہاں سے اس پر انس و سرور کا نزول ہوتا ہے۔



روح

اس کائنات میں ہتنے بھی نفوس ہیں ان کی تین قسمیں ہیں :

۱۔ وہ نفوس جو خالص مادی ہیں اور ٹھووس اشارک طرح نے اپنی محوس کیا جاسکتا ہے۔

(Abstraction from Physicalism) اصطلاحی الفاظ میں ان میں مادیت سے تحریر (Physical Universe) ہے۔

۲۔ وہ نفوس جو تحریر عن المادیت سے سب سے زیادہ قریب (اقرب یتجرد) ہیں۔ یعنی ان کامادی وجود نہ ہونے کے برابر ہے اور انہیں محوس نہیں کیا جاسکتا۔ انہیں ارواح کہتے ہیں۔

۳۔ جو نفوس (Entities) ان دونوں کے مابین ہیں، انہیں "مثال" کہتے ہیں۔

حضرت مولانا عبداللہ ندھیؒ اس موصوع پر شاہ صاحب کی یوں ترجمانی فرماتے ہیں۔

انسانی روح :

"انسانی روح دراصل انسان اکبر کا عکس ہے جو حظیرۃ القدس میں موجود ہے۔ یہ عکس سب سے پہلے عالم مثال میں پیدا ہوتا ہے۔ اس میں ان سب چیزوں کا نوزہ آ جاتا ہے جو انسان اکبر سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس کے علاوہ حظیرۃ القدس کے فرشتوں کی روحانی طاقت کا بھی پرتو آ جاتا ہے۔ تاویں اور سیاروں کی جو حالیں کائنات پر اثر دالتی ہیں، ان کا عکس بھی موجود ہوتا ہے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ "انسان اکبر کے دل پر جمبلی اللہ پڑتی ہے اس کا بھی عکس آ جاتا ہے پاہے وہ چھوٹا سا ہی کیوں نہ ہو مگر آتا فزور ہے۔"

نسمہ اور اس کا روح سے تعلق :

جب انسان کی روح کا عکس عالم مثال کے سختے کا نند پر بیٹھ جاتا ہے اسے ملکوتی روح کہا جاتا

ہے۔ پھر جمانتی میں انسانی بدن کے ذریعے ایک لطیف ہوا تیار کی جاتی ہے جو اس ملکوتی روح کے لیے سواری دھتی، بن جاتی ہے۔ وہ ہوا جمانتی کا خلاصہ ہوتی ہے اور ملکوتی روح کا جسم یا "سواری" بنتی ہے اسے روحِ حیوانی کہا جاتا ہے۔ یہ روحِ حیوانی نہ ملکوتی روح کے ساتھ پری پری مطابق رکھتی ہے جو جسم انسانی کے ساتھ بلکہ تیری چیز ہوتی ہے۔ اسے نسمہ کہا جاتا ہے۔

نفس ناطقہ :

ملکوتی روح کا دوسرا نام نفس ناطقہ بھی ہے جس طرح "روحِ حیوانی" ملکوتی روح کی سواری ہے اسی طرح انسانی جسم حیوانی روح کا گھوڑا یا سواری ہے جدیا جسم سے علیحدہ ہونے کے بعد روحِ حیوانی، اپنی هستی کو محفوظ رکھ سکتی ہے۔ اس کی اندر وہی طاقتیں کی ترقی اور ان کے تیجوں کا نام ہمارے اعمال کی جزا یا سازار کھا گیا ہے۔

روح کی حقیقت پر شاہ صاحب نے مجۃ اللہ بالغہ میں سیر حاصل بحث کی ہے۔ ذیل میں ان کی تحریر کا ایک طویل آفتابخ درج کیا جاتا ہے۔ غالباً اس سے بہتر الفاظ میں روح کی حقیقت بیان کرنا ممکن نہیں ہے۔

روح کی حقیقت

"غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے بدن میں قلب کے ذریعے سے ایک لطیف بخار پیدا ہوتا ہے جس میں بدن کے تمام خلطوں کا خلاصہ آ جاتا ہے اس میں محسوس کرنے اور ملنے جلنے کی طاقت بھی ہوتی ہے اور بدن کے اندر جو قوتیں تذیر کرتی ہیں انہیں بھی یہ بخار سبھال سکتا ہے۔ اطھار اپنی کتابوں میں اسی روح کا ذکر کیا کرتے ہیں۔ طبعی تجربے سے بھی یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ انسان کے کاموں پر اس بخار کے لطیف یا کثیف ہونے کا بڑا اثر ہوتا ہے۔ ایسے ہی انسان کے بدن کے ایک

ایک عضو کو بیماری آتی ہے اور اس بخار کے پیدا ہونے کو جیزرو کرتی ہے اس کا جیسا اثر یہ ہوتا ہے کہ اس بخار کے کام پر شان ہو جاتے ہیں۔ یعنی جتنی آفیں انسان پر آتی ہیں وہ اس بخار کے کام کو بے قاعدہ نہاد دیتی ہیں۔ جب تک یہ بخار باقاعدہ پیدا ہوتا رہتا ہے زندگی قائم رہتی ہے اور جب یہ بخار پیدا نہیں ہوتا بلکہ تحمل ہو جاتا ہے تو انسان مر جاتا ہے۔

انسان زیادہ گرا غور نہ کرے تو اس بخار ہی کو روح کرتا ہے لیکن زیادہ غور کیا جائے تو یہ بخار روح کا بچلا طبقہ قارپائے گا۔ اس کی مثال ہمارے بدن میں ایسی ہے جیسے گلاب کے اندر گلاب کا عرق یا کوئلے کے اندر آگ۔ جب اس سے بھی زیادہ گرمی نظر سے دیکھا جائے تو ظاہر ہو گا کہ یہ روح حقیقی روح کے لیے سواری کا کام دیتی ہے یا اس کے لیے مادے کا کام دیتی ہے جس کے ساتھ تعلق پیدا کر کے ہی وہ کام کر سکتی ہے۔

اس حقیقی روح پر نیوں غور ہو سکتا ہے کہ ایک بچے کو دیکھتے ہیں کہ وہ جوان ہوتا ہے پھر لوڑھا ہو جاتا ہے۔ اس کی بدلتی قسمیں اور ان سے پیدا ہونے والی روح (بخار) یا نسمہ، ہزار ہمارتہ بدلتا رہتا ہے۔ بچہ ایک وقت میں چھوٹا ہوتا ہے پھر بڑا ہوتا ہے کبھی اس کا زنگ سفید ہوتا ہے کبھی سیاہی مائل۔ وہ ایک وقت میں جا بل ہوتا ہے اور دوسرے وقت میں عالم۔ اسی طرح اور بہت سی حقیقیں ہیں جو ایک دوسرے کے مقابلہ میں آتی ہیں اور وہ سب انسان میں کسی نہ کسی وقت پائی جاتی ہیں۔ ان صفتیں کی تبدیلی ہوتے ہوئے بھی انسان ہمیشہ ایک ہی سمجھا جاتا ہے اگر ہم زیادہ گردید تو کنا پڑتا ہے کہ تبدیلیاں ہوتے ہوئے بھی بچہ دہی کا دہی رہتا ہے یعنی صفتیں بدلتی رہتی ہیں مگر بچہ دہی کا دہی رہتا ہے۔ اس لیے یہ بدلنے والی صفتیں "اور" بچہ "اکیں نہیں ہو سکتے۔ بلکہ بچہ اور ہے اور صفتیں اور ہیں اب ہماری رائے یہ ہے کہ جس

چیز سے انسان کی یہ اکائی قائم ہے وہ یہ لطیف بخار تو ہونیں سکتا اور نہ وہ یہ بد ن ہو سکتا ہے بلکہ حقیقی روح ایک غیر مرکب چیز ہے جو ایک فُرمانی نقطہ ہے۔ اس کا طرز اور انداز جمافی طرز اور انداز سے باہل الگ ہے۔

جمافی چیزوں میں بعض اپنی ذات سے قائم ہیں انہیں جو ہر کرتے ہیں، بعض دوہی چیزوں کے ساتھ قائم ہیں انہیں عرض کرتے ہیں، یہ حقیقی روح جمافی جو ہر اور عرض سے الگ ہی کوئی چیز ہے۔ یہ روح جس حالت میں چھپٹے کے ساتھ ہے اسی حالت میں بڑے کے ساتھ ہے اور جس حالت میں سیاہ کے ساتھ ہے اسی حالت میں سفید کے ساتھ ہے۔ غرض ہر حالت میں اس کا تعلق ایک جدیا ہی ہے۔ اس روح کا سیدھا تعلق روح ہوائی کے ساتھ ہے اور روح ہوائی کا تعلق بدن کے ساتھ ہے۔

حقیقی روح اصل میں ایک سوراخ ہے جس میں سے اوپر کے عالم (عالم قدس) کی چیزیں روح ہوائی یا نئے پر اس کی طاقت کے مطابق اُترتی ہیں۔ پس جس قدر تبدیلی ہیں انسان میں نظر آتی ہے اس کا اصل سبب اس کا بدن ہے جیسے جب دھوپی دھوپ پ میں کپڑا دھوتا ہے تو کپڑے کا زنج ک تو سفید ہو جاتا ہے لیکن دھوپی کا زنج سیاہ پڑ جاتا ہے گویا سورج کی تاثیر کپڑے اور دھوپی پر ان کی اپنی اپنی استعداد (قابلیت) کے مطابق پڑتی ہے۔

ملکیت و روح اور بسمیلت ہے:

نہ اصل روح اور مادی بدن کے درمیان ایک چیز ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس میں دونوں قوتیں ہوں۔ چنانچہ اس میں ایک قسم کی قوتیں کا رُخ روح اللہ کی طرف ہے اے ملکیت (فرشہ پن)، کہتے ہیں اور دوسری قسم کی قوتیں کا رُخ مادی بدن کی طرف ہے۔ اس رُخ کو بسمیلت

(جوانیت) کئے ہیں۔

روح کی اور حقیقت کیا ہے؟ اس کے متعلق ہم یہاں زیادہ بیان کرنے نہیں چاہتے۔ ان باتوں کو مان جی لینا چاہیے اور جو نتیجے ہم پیدا کرنا چاہیں انہیں سمجھتے رہنا چاہیے یہاں تک کہ اس علم سے ایک اور اونچے درجے کے علم میں ان باتوں پرے پرده اٹھا دیا جائے۔

روحِ اعظم لہ:

"یاد رکھنا چاہیے کہ انسانی رُوؤں کے لیے عالم مثال میں ایک ایسی جگہ (Pole) ہے جس کی طرف یہ رُوؤں اسی طرح کھنچ کر جاتی ہیں جیسے لوہا متناطیس کی طرف کھنپتا ہے۔ اس جگہ کا نام "حیثیۃ القدس" ہے۔ یہ ان سب انسانی رُوؤں کے جمع ہونے کا مقام ہے جو جسم کے لباس سے الگ ہو جاتی ہیں اور اس مجمع کا مرکز "روحِ اعظم" ہے جس کی تعریف میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے موثوق اور بہت سی زبانوں اور بہت سی بولیوں کا ذکر فرمایا ہے۔ یہ رُوحِ اعظم حقیقت میں عالم مثال کے آئینے میں مکمل نوع انسانی کی ایک عکسی تصویر ہے اور اس عالم کو میں کہیں ذکر کے لفظ سے بھی ظاہر کیا جاتا ہے۔ یہ دونوں ایک بھی چیز کے نام ہیں۔ عالم مثال حکماً کی اصطلاح ہے اور ذکر اللہ تعالیٰ کی طرف سے آنے والی شریعتوں کا حکم ہے۔ اس جگہ پرستی رُوؤں جمع ہوتی ہیں ان کے وہ تمام احکام (Attributes) جو انفرادی خصوصیتوں سے پیدا ہوتے تھے وہ قطعی طور پر فنا ہو جاتے ہیں۔ یہاں فنا سے ان احکام کا چپنا (Dormancy) مراد ہے۔ ان کی هستی کا حکم ہو جانا مراد نہیں ہے جس طرح طبیعی عکیم (Physicist) بہت بڑی تحقیق کے بعد اس نقطے پر پہنچے ہیں کہ ماڈے کا ایک ذرہ بھی کبھی صائم نہیں ہوتا بلکہ ذرات بہت کرقوت کی شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ بالکل اسی طرح رُوحانی حکماء (Psychist) کو رائے ہے کہ انسانیت کا ایک ذرہ بھی صائم نہیں ہوتا بلکہ رفتہ رفتہ ایک ایک ذرے کی شخصیت

روحِ اعظم کی اجتماعیت میں مل جاتی ہے۔ اس حقیقت کو جاننے کے بعد ان کے الفاظ کی شرح کرنا آسان ہے اور جو احکام نوع سے پیدا ہوتے ہیں یا ایسے احکام جس میں نوع کی حالت غالب ہوتی ہے اور فردیت کی جملت مغلوب ہوتی ہے فقط وہی احکام انسانی روح پر اس موقع میں پائے جاتے ہیں۔“

اس روح کی تعریف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اس کے بہت سے چھرے اور بہت سی زبانیں ہیں۔ اسے انسانِ اکبر یا امامِ نوعِ انسانی بھی کہتے ہیں۔ یہ روح تمام انسانی ارواح کا فرع و مخزن ہے۔ اس کی تشریح فرماتے ہوئے مجتہ اللہ البالغ (الجزء اول) میں شاہ صاحب سُورج کی مثال دیتے ہیں کہ جس طرح روشنی کی شعاعیں آفتاب سے پھوٹ مچھوٹ کر نکلتی ہیں اور واپس سینیہ آفتاب میں سکٹ جاتی ہیں بعینہ اسی طرح اسِ روحِ اعظم سے تمام جزوی ارواح مچھوٹ مچھوٹ کر مختلف افراد کی شکل میں نکلتی ہیں اور دنیا میں اپنا کام پُرا کر کے واپس روحِ الاعظم میں آن سماٹی ہیں۔ اس کے ذریعے ارواح مختلف کا تعلق اللہ تعالیٰ سے پیدا ہوتا ہے جطیرۃ القدس اس کا مقام ہے۔ قیامت کے دن یہ خود بجز تمام ارواح کو اپنی طرف اس طرح سے کھینچ لے گی جیسے مقناطیس لوہے کو کھینچتا ہے۔

ملکوتی روح ہے

”خطیرۃ القدس میں نوعِ انسانی کا امام ہے جس کو امامِ النوع یا انسانِ کبیر کہا جاتا ہے جب خدا نے دو جہاں نے نوعِ انسان کو پیدا کرنے کا ارادہ فرمایا تو اس نوعِ انسان کے امام کے بیشمار عکس ظاہر ہوتے۔ بعینہ اس طرح جس طرح آئینہ میں ہمارے عکس ظاہر ہوتے ہیں۔ ان عکس میں انسانِ کبیر کی تمام صفات کے عکس بھی چکک اُٹھے اور نہ صرف یہی بلکہ خطیرۃ القدس کے ملائکہ اور نجپلے طبقہ کے ملائکہ کی روحاںی طاقت کے عکس بھی ان میں ظاہر ہوتے۔ علاوہ ازیں ان تاروں کے

عکس بھی جو اشیاء کا نات پر اپنا اثر مرتب کرتے ہیں۔
اسی طرح اللہ کی اس تجلی کا عکس بھی ان عکس میں آگیا جو انسان بکیر کے آئینے قلب پر حملاتی
ہے۔ ان عکس کو ملکوتی رُوح کہا جاتا ہے۔ اور یہ ملکوتی رُوح ہر انسان میں جداجہ ہوتی ہے۔
چھرا ایک مدت مدد کے بعد ملکوتی ارواح کے عکس عالم مثال میں رونما ہوتے۔ ارواح ملکوتی
اور عالم مثال کے عکس میں بس اتنا ہی فرق ہے جتنا ایک ہی شبیہ کی دو مختلف یعنی ٹبری و حبوبی
تصویروں میں ہوتا ہے۔ ان کا آپس میں ایسا ہی تعلق ہے جیسے رُوح اور جسم کا عالم مثال کا
عکس ملکوتی رُوح کا جسم ہو گا اور ملکوتی رُوح اس عالم مثال کا رُوح ہو گا۔

انسانی نسمہ سے عالم مثال میں پیدا شدہ نورانی رُوح اس طرح منسلک ہو جاتی ہے جس
طرح سورج کا رُخ آئینے سے منسلک ہو جاتا ہے۔ اب یہ نورانی رُوح ہوائے لطیف (نسمہ) میں اخ
کرے گا اور ہوائے لطیف (نسمہ) اس نورانی رُوح میں اثر کرے گا۔ اس وقت اس نورانی رُوح
کو (نفس ناطقة) کہا جاتا ہے اور اس ہوائے لطیف کو اس نورانی رُوح کا جسم، ان نورانی رُوح کو
نسمہ کی رُوح سمجھنا چاہیتے۔ یہ دونوں فیرنٹک ہیں۔ یہ دُنیا بُریا وہ دُنیا، جنت ہو یا حجت بہ طور
کہیں بھی ایک دُسرے سے جُدانہ ہوں گے۔



موت کی حقیقت

انسان کے اندر تین چیزوں ہیں :

۱۔ بدنِ انسانی

۲۔ نسمہ

۳۔ رُوحِ انسانی یا نفسِ ناطقہ

بدن مادی چیز ہے، نسمہ نیم مادی اور رُوح غیر مادی۔

بدن عناصرِ مادی ہے سے بتا ہے۔ نسمہ اس کے اندر حرارتِ غریزی ہے جس سے اطبار بحث کرتے ہیں اور رُوحِ عالمِ رُوحانیت کی چیز ہے۔ قرآن مجید میں ہے :

” قُلِ الرُّوْحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّنِي ”

(اے نبی ! کہہ دیجیے کہ رُوحِ میرے رب کے امر میں سے ہے)۔

روحِ انسانی کا مطابق (سواری) نسمہ ہے اور نسمہ کا مطابق بدنِ انسانی ہے۔ رُوح نسمہ کو اور نسمہ بدن کو حکم دیتے ہیں۔

مرنے کے بعد نسمہ ضعیف ہو جاتا ہے۔ وہ بدن کو حركت نہیں دے سکتا۔ ہم اسے موت کہتے ہیں، ورنہ نسمہ موجود رہتا ہے۔ جیسے شیشی سے ہوا چوس لیں تو اس میں کچھ نہ کچھ مقدار میں ہوا ضرور باقی رہتی ہے۔ اگر بالکل ہوانہ رہے تو شیشی فٹ جائے گی۔ موت بدنِ انسانی کی نسمہ اور رُوح سے مددانی کا نام ہے۔

موت سے بدن میں فتور آ جاتا ہے اور وہ نہیں میں مل جاتا ہے لیکن نسمہ اور رُوح اسی موجود رہتے ہیں نسمہ عالم مثال میں پہنچ جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نسمہ میں قوائے مثالیہ داخل کر کے اسے تقویت دے دیتے ہیں جس سے رُوح انسانی بطور سواری کے کام لیتی ہے اور آگے نسمہ کی ترقی ہوتی رہتی ہے۔ نسمہ میں وہ تمام ملکات اور صفات موجود ہوتے ہیں یا ان افعال کے اثرات موجود ہوتے ہیں جو بدن انسانی کے ساتھ مل کر اس نے کیے تھے۔ جیسے ایک کتاب میں لکھنے کی استعداد ہوتی ہے۔ لکھنے کا آلمہ ہاتھ ہے اگر ہاتھ خدا نخواستہ کٹ جائے پھر بھی لکھنے کی استعداد کتاب کے اندر بالقوۂ موجود رہتی ہے۔ (بالفعل نہیں رہتی)

چنانچہ تمام نیک افعال کے اثرات نسمہ کے اندر موجود رہتے ہیں اور انہی کی وجہ سے راحت اور رنج پہنچتا ہے۔ یہ عالم بزرخ ہے اس سے آگے ایک منزل ایسی آئے گی جب یہ نسمہ بھی رُوح سے جدا ہو جائے گا اور رُوح پھر آگے چلے گی اور اس طرح سے رُوح انسانی کی ترقی ہو گی رُوح کے اندر نسمہ کی تمام صفات لطیف تر ہو کر سرایت کر جائے گی۔

رُوح مزید ترقی کرے گی، مگر شاہ ساہب فرماتے ہیں کہ اس سے آگے میں کچھ بتلانا نہیں چاہتا (لست اشیرالیہ)۔

موت کیا ہے؟

شاہ ساہب حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں:

"یہ بات ہمارے صحیح وجدانی علم سے ثابت ہو چکی ہے کہ موت کے وقت نسمہ بدن سے جدا ہو جاتا ہے اس لیے کہ بدن میں یہ طاقت ہی نہیں رہتی کہ وہ نسمہ کو پیدا کر سکے۔

موت کے وقت حقیق رُوح (رُوح قدسی) نسمہ سے جدا نہیں ہوتی۔ اگر اتفاق سے انسان ایسی بیماریوں کا شکار ہو جائے جس سے نسمہ یا رُوح ہوائی گھستی رہے تو ہمیں غوری

سی مقدار باقی رہ جاتی ہے جس کے ساتھ رُوحِ الٰہی یا رُوحِ قدسی کا تعلق قائم رہتا ہے اور اس طرح انسان کی انسانیت محفوظ رہتی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے شیشی میں سے ہوا چوسر کر نکال لی جاوے، تو اس طرح چوسر کر نکالنے کی بھی ایک صد ہے اس سے زیادہ نہیں نکل سکے گی۔ جب اتنی چوسری جائے کہ شیشی ٹوٹ جائے تو بھی ہوا کی تھوڑی سی مقدار اس کے اندر باقی رہ جاتی ہے۔ یہ ہوا کی طبیعت کا تعاضا ہے۔ اسی طرح نسمے کی طبیعی خاصیت یہ ہے کہ وہ گھنٹا گھنٹا بہت گھنٹ جاتا ہے، (تخلیل ہو جاتا ہے) لیکن پھر بھی اتنا سا جز یا حصہ باقی رہ جاتا ہے جس کے ساتھ رُوحِ حقیقی کا تعلق قائم رہتا ہے۔

موت کے بعد کی حالت :

جب انسان مر جاتا ہے یعنی نسمہ بدن سے جدا ہو جاتا ہے تو یہ گویا اس کی نئی پیدائش ہوتی ہے یعنی عالم مثال کے اس طبقے میں جہاں وہ اب جاتا ہے اسے نئی شکل میں دھالا جاتا ہے۔ اب رُوحِ الٰہی عالم مثال کی قوتون کی مدد سے نسمے کی باقی رہی ہوئی قوت کو طاقتِ بخششی ہے۔ جس کے بسب سے واس کا مجموعہ دیکھنے کی طاقت، سننے کی قوت اور بولنے کی طاقت کام دینے لگتی ہیں (مثالی قوت سے وہ چیز مراد ہے جو مادے اور غیر مادے کے نیچے میں ہے اور ساری کائنات میں ایک چیز کی طرح پھیل جوئی ہے)، اس وقت نسمہ عالم مثال کی قوتون کی مدد سے اپنے کاموں کے ان تینوں کے اثر کے مطابق جو نسمے میں محفوظ ہوتے ہیں روشن یا سیاہ لباس اختیار کر لیتا ہے۔ یہ لباس گویا مادی بدن کی جگہ کام دیتا ہے۔ اس مثالی جد (جسم) سے قبل و حضر کے عجیب عجیب واقعات پیدا ہونے لگتے ہیں۔ پھر جب سور پیونکا جائے گا جس کا مطلب یہ لینا چاہیے کہ خدا تعالیٰ کا بوجو سوتیں پیدا کرتا ہے ایک فیض جاری ہو گا۔ اس فیض کی طرح جو پیدائش شروع کرتے وقت جاری ہوا تھا۔ اسی قسم کا فیض اب محشر میں جاری ہو گا۔

اس فیض کے اثر سے رُوحِ الٰہی ایک پُر اجتماعی بس حاصل کرے گی یا ایسا بس ہو گا جس میں مثالی اور جمافی دونوں قسم کی قوتیں برابر کام کر رہی ہوں گی۔ اس وقت وہ سب باتیں پیش آئیں گی جن کی حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی ہے:

عالِم بُرْزَخٌ ہے

”جب انسان طبیعی موت مر جاتا ہے تو رُوحِ طبیعی کا اتنا حجہ جو اس کی سواری بن سکتا ہے اپنے ساتھ لے جاتا ہے اور اپنے باقی علوم اور حالات اور ملکات کے ساتھ جوان میں منطبع ہوتے ہیں، عالم بُرْزَخ میں رہتا ہے اور یہ اس کے لیے اس سوار کی مانند ہوتا ہے جس سے گھوڑا چین گیا ہو یا اس کا تب کی مانند جس کا ہاتھ کٹ گیا ہو (اب اپنی) اصل ہیئت اور وصف کے ساتھ یہی انسان شخص بے سوائے اس کے کہ اس کے دادی، ہاتھ پاؤں نہیں ہیں اور دوسرا فرق یہ ہے کہ وہ اپنے علمی قوئی میں ملا رہا اعلیٰ اکی طرف سے آنے والے، پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے (الہامات)، خواب کی طرح دیکھتا ہے اور اس کی قوتِ تنحیہ میں گوارا: درنا گوار واقعات کی شکلیں مثل ہوتی ہیں کبھی کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ مثالی قوتیں میں سے بعض قوتیں کا اس نے انکشاف ہوتا ہے۔ (چنانچہ ایک حدیث میں آتا ہے کہ)

”ارواح الشهداء فی اجواف طیر خضر“

(شہدار کی رُوحیں بزر پرندوں کے بیوی میں ہوتی ہیں)
یہ نکتہ سمجھ لینا چاہیئے کہ دُنیاوی زندگی میں انسان کے قوائے طبیعیہ (انسانی)، جذبہ کے مطابق مادیات کی طرف متوجہ رہتے ہیں کیونکہ اس کا نلامِ معیشت کھانے پینے ہی پر مشتمل ہے، لیکن عالم بُرْزَخ میں اس کے نہیں اور عملی قوئی کی توجہ عالم مثال کی طرف ہو جاتی ہے، بلکہ قوائے مثالیہ سے زیادہ مستفید ہوتی ہے کیونکہ وہ قوتِ خاییہ ہے اور اس کے اندر جو اس کے

ملکات مستقر ہوتے ہیں، وہ انہیں خیال صورتوں کی تھل میں دیکھتا ہے اور عالم بزرخ کی طبیعت بھی اسی کا تھا ضاکرن ہے لیکن فرد کی استعداد کے مطابق کبھی کبھی خالصتاً عالم مثال کا معاملہ پیش آ جاتا ہے پھر ادراج انسانی پر جو ملائکہ سفید متعین ہوتے ہیں انہیں ملار اعلیٰ کی جانب سے الہامات آتے ہیں کہ اس متور کے ساتھ نطف سے پیش آئیں یا اس کے اور پختنی کریں میشور اس معاملے کو سمجھ لیتا ہے اور انہیں (ملائکہ غیریہ) کو مثال صورتوں میں دیکھتا ہے اور جانتا ہے کہ یہ اللہ کی جانب سے اس کے اور پر متعین ہیں مخفیرہ کر قیام قیامت تک اسی خواب کی حالت میں رہے گا۔

موت کے بعد انسان کا جزو ثانی یعنی جزو ملکیت ظاہر اور غالب ہو گا۔ نیز جزو اول (یعنی جزو بھیت)، اس کے اندر پوشیدہ رہے گا بعض حکماء اس ضمن میں اس خیال کے حامل ہیں کہ یہ مابعد الہ کی بر غائب ہو جائے گا، لیکن یہ صحیح نہیں۔ جنت کی زندگی تک برابر نہ کا وجود باقی رہتا ہے۔ قبر میں کچھ عرصہ تک آدمی اپنی موجودہ زندگی کو حیاتِ دُنیوی کے ماثل سمجھے گا اور کچھ فرق ہو گا تو یہی کہ جسم نہ ہونے کی صورت میں افعال کی انجام دہی سے مغدور رہے گا اس مدت کو جب تک اس کے نزدیکیہ ممائت باقی رہے گی عالم قبر کہا جاتا ہے۔ بعد ازاں ممائت کا یہ شور اس میں بتدا تھا کم سے کم تر ہوتا چلا جائے گا تا آنکہ جب یہ نصف سے کچھ کم رہ جائے گا اور ملکیت بھیت پر غالب آنے لگے گی تو اسے فلکی قوتوں سے اتصاف اور رابطہ پیدا کرنے کا خیال آئے گا۔ جب ملکیت غالب آجائے گی تو قبر کا زمانہ اپنی انتہا کو جا پہنچے گا۔

عالم خشر

عالم قبر سے گزر پکنے کے بعد اگلی منزل عالم خشر ہے۔ جس کا عال مختصر ادرج ذیل ہے:

جب انسان پر قبر میں کافی عرصہ گزرا جاتا ہے تو اس کے نزد کے نظام میں خلل پیدا ہونا شروع ہوتا ہے اور وہ اپنے طویل خواب غفلت سے بیدار ہونے لگتا ہے۔ یہ اس طرح کہ نہ کو ماڈی

حیات سے منقطع ہوئے ایک مدت مدید گزر چکی ہوتی ہے اور اس دوران میں وہ تبدیلیں نفس، انسانی یا نفس ناطقہ (جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور اپنی جگہ جوں کا توں قائم رہتا ہے) کا تابع فرمان بن جاتا ہے۔

اس کے بعد اس پر عالم مثال کا انکشاف ہوتا ہے۔ یہ عالم، عالم علم ہے جس میں جمل کا گزر نہیں، نہ اس میں خطا، دنیا، کامکان ہے نہ کسی غلطی کا۔ عالم مثال، عالم اڑاٹ کی ایک واقع شرح اور اس مالی دُنیا کی ہر چھوٹی بڑی چیز کے گرد احاطہ کیے ہوئے ہے اور اس پر حاوی ہے۔ عالم خر میں جب اس پر مثال علوم کا نزول ہوتا ہے تو وہ خود بھی ایک مثال شخص بن جاتا ہے۔ یہاں پر جو حالات پیش آتے ہیں وہ اس کی اس، مخالف یا موافق، کشش کے میں مطابق ہوتے ہیں جو اسے عالم مثال اور اس کے خاتمے سے بھتی۔ اگر اس کے نہر میں ہنوز اچھے خسائل کے آثار باتی ہیں تو وہ مکمل طور پر مثال واقعات کا نظارہ کرے گا اور نہ برعکس عالت میں وہ اسے نامکمل نظر آتیں گے لیکن یہ واقعات مخصوص خیال چیزیں یا شخص وہمہ نہ ہوں گے اور اس کی معلومات کے دائرہ سے فارج نہ ہوں گے۔

نوعی تفاصیل

یہ سب کچھ عالم مثال میں موجود ہو گا، جسے اگر ہم گرفتار عام میں بیان کرنا چاہیں تو یہ کہیں گے یہ (قیامت کا عالم)، ایک عالم جماںی (جمانی منزل) ہے اور دُنیوی اجسام کی آلوگیوں اور آلاتوں سے بے حد پاک اور صاف ہے۔ اس دن کی بابت یہاں کہا جائے گا:

”يَوْمَ تَبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالْأَنْمَوْتُ“

ترجمہ: ”اُس دن زمین و آسمان بدل کر کچھ کے کچھ کر دیتے جائیں گے۔“

روزِ عرشی حقیقت یہ ہے کہ وہاں فاک لغوس (لغوس ارضی) کی بہت سی انفرادی خصوصیات

جو عناصر کے باہمی ملاپ اور کثیف مادی اساب کے باعث پیدا ہوئی تھیں ختم ہو جائیں گی اور ہر نفس شفاف جسم بن کر محض اپنے نوعی تھانے کا عکس پیش کرے گا۔

”لے مطلب یہ ہے کہ اس جگہ الفرادیت کے احکام باقی نہیں رہتے اور نوعی تقاضے غالب رہتے ہیں جو عقل اور خیال قوتیں کے لحاظ سے ظاہر ہونے لگتے ہیں اور فرد نوعی تقاضوں کو اس قدر مکمل طور پر ظاہر کرتا ہے کہ اس سے زیادہ مکمل طور پر ان تقاضوں کا اظہار اس کے لیے ممکن ہی نہیں۔ یہی وہ کیفیت ہے جس کی بابت قرآن حکیم ان الفاظ میں اشارہ کرتا ہے، فَكَشَفْنَا عَنْكَ عِنْطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ“

شخصیت تبدیل نہیں ہو گی

یہاں یہ بات ملحوظ رکھنی چاہیئے کہ اجات کو جمع کر کے ان میں از سر نو روح پھونکنا کسی نئی زندگی کا آغاز نہیں، اور اصل یہ بھی گزشتہ زندگی کا تمثہ ہے اور ان دونوں میں وہی نسبت ہے جو سبب کو اپنے مسبب کے ساتھ ہوئی ہے جیسے بیمار خوری کا صریح نتیجہ بدھنی ہے۔

اگر ہم فرض کریں کہ حشر بالکلیہ ایک حیات نہ ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ تمام لوگوں نہیں آخرت میں زندگی نصیب ہوگی وہ وہی نہ ہوں گے جو اس مادی دُنیا میں گھوستے پھرتے تھے۔ اگر ایسا نہ ہوتا پھر ثواب اور غذاب بے معنی ہو کر رہ جائے گا کیونکہ فعل سبب اور مسبب کے عین سر عکس ہے۔

بایں ہے ایک بات ملحوظ رکھی جائے کہ ہر دوہ چیز جو دوبارہ تشكیل پاتی ہے وہ پہلی جیسی نہیں ہوتی بلکہ اس کی مثل ہوتی ہے؛ چنانچہ قیامت کے دن انسان کو جو دوسرا جنم عطا کیا جائے گا وہ اس دنیاوی جسم کی اصل نہ ہو گا۔ البتہ اسی کے مثل ہو گا۔“

جنت و جہنم : ”انتساب مکمل ہوتے ہی بعض جنت میں داخل ہوں گے اور بعض دُرخ

میں۔ خدا کی جمالی تجلی کا دوسرا نام بہشت ہے اور جلالی کا دوزخ۔ فردوں میں اس کی جمالی تجلی خورد، لذینہ کھانوں، خوشما ملبوسات اور پر شکوہ محلات کی صورت میں ظاہر ہو گی اور دوزخ میں اس کی جلالی تجلی اس کے برعکس صورت اختیار کرے گی۔

قیامت کے روز مختلف گروہوں میں سے ایک گروہ "اصحاب التیمین" کے نام سے موسم ہو گا۔ اس کی بے شمار اقسام ہوں گی، لیکن بقیرم کے نیک بندے ان میں آ جائیں گے۔ اس کی بے شمار اقسام ہوں گی، لیکن بقیرم کے نیک بندے ان میں آ جائیں گے۔

"دُوْسِرَ أَكْرَوْهُ" اصحاب الاعراف، کا ذکر کا اس میں وہ لوگ شمار کیے جائیں گے جنہوں نے نہیں کی تھی نہ بدی، اور آنکی کا صدور ان سے مُواہبی تھا تو مخفی رسم کے طور پر، اور جو بہت غافل ہے تھے۔ اللہ تعالیٰ حشر کے بعد انہیں صاف کر کے جنت میں داخل کر دے گا۔

"أَنَّا نَعْلَمُ كُلَّ شَيْءٍ" انسان کی ترقی جنت اور دوزخ پر آکر ختم نہیں ہو جاتی بلکہ ان کے ماوراء ایک اور محی منزل ہے جہاں پہنچنے کے لیے وہ منظر بہوتا ہے۔ جنت میں انسان کے قیام پر جب ایک طویل عرصہ گزر جائے گا تو اس کا نسمہ کمزور پڑ جائے کا اور نفس کے حسب حال اپنے ہر پیلوں میں تبدیل ہوتا جائے گا تا انکہ یہ سد نفی ناطقہ پر آکر ڈھرے گا۔ کیونکہ ما بعد الموت ترقی کا سارا دار و مدار اخلاقی نہیں پر ہے۔ ہر محمد انسان کو عالم بالا کی جانب رغبت اور شش ہوتی رہے گی اور وہ یہ منزل طے کر تا بُوا انہا مام کار رُوحُهُ الَّتِي يَا ملکوتِ رُوحٍ میں تبدیل ہو جائے گا۔"

مولانا بندھی کی ایک تقریر کا خلاصہ

آخر میں ہم مولانا عبد اللہ بندھی کی تقریر کا خلاصہ پیش کرتے ہیں جو آپ نے ایک بارثاہ

دلی اللہ صاحب کے فلسفہ کی تفسیر کی بابت فرمائی:

"روح پر جسم ایک غلاف ہے اور نسمہ مٹاں قتوں سے بر زینت ہے اور انہی کے سبب تحفظ ہوتا ہے۔ قرآن شریف میں مذکور ہے: "إِنَّ حَلْلَ نَفْسٍ لَّئِنَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ"۔"

یعنی "ایسا کوئی بھی ذہی روح نہیں جس پر ایک نگہبان نہ مقرر ہو۔"
جس طرح تارہ اپنی ضوفتائی کو محفوظ رکھتا ہے بعینہ نمرہ میں مرکزِ مثال قوت اسے محفوظ
رکھتی ہے اور نمرہ کے تمام اجزاء پر غالب رہتی ہے۔

نمرہ مثل کا نمونہ کے ہے چنانچہ اچھے یا بُرے کام جوارادۃ کیے جاتے ہیں وہ اس پر قش ہو
جاتے ہیں اور مثالی قوت کے ذریعے ان کی حفاظت کی جاتی ہے۔ اس طرح انسانیت محفوظ
رہتی ہے۔ مثالی قتوں کے علاوہ دو ایسی قوتیں اور بھی ہیں جو نمرہ پر برابرا ثانداز ہوتی رہتی ہیں۔
ان میں سے ایک ملکوتی قوت ہے جو ملار اعلیٰ کا ایک نور ہے اور جس کی جگہ حظیرۃ القدس ہے۔
یہ نمرہ متعلق ہو گئی ہے۔ دوسری قوتِ ناطقہ ہے، یہ نوع انسانی کے امام کا پرتو ہے اور اس
میں اس کی صورت رہتی ہے۔ ملکوتی قوتِ نفسِ ناطقہ میں رہتی ہے، اور اس کے اندر حظیرۃ القدس
کا نور ملکوتی روح کا مثال ہے۔

انسان جسم کے صائم ہونے سے فی الواقع اس کا کوئی عمل ہی صائم نہیں ہوتا۔ اس کی مثال سانپ
جیسی ہے جو اپنی کنصلی اتار پھینکتا ہے۔ اس طرح روح اس جسمانی بابس کو اتار کر خود کو ایک درے
ٹبوس سے ڈھک لیتی ہے اور طویل عرصہ گزرنے کے بعد نمرہ میں غلامِ شروع ہو جاتے ہیں تا انکلے ایک
وقت وہ آتا ہے جب اس کی جگہ مثالی قوت لے لیتی ہے۔ پھر جب مثالی قوت خود بھی کچھ عرصہ کے بعد
کمزور پڑ جاتی ہے تو تمام انسانیت جس کی دہ محافظت کر رہی تھی قوتِ ملکوتی کی حفاظت میں آ جاتی ہے۔
لیکن ایک اور طویل مدت کے گزر پکنے کے بعد جب اس قوتِ ملکوتی میں بھی صرف پیدا ہو جاتا ہے
تب تمام انسانیت اور اس کے ملکات روح الہی کی حفاظت میں آ جاتی ہیں یعنی مرکزی نقطہ شخص اکبر،
یہک رسائی حاصل کر لیتے ہیں۔ اب اس مرکزی قوت پر جس کا ترقی کرتے کرتے خدا نام بھی ایک جزو
بن جاتا ہے تخلیقِ عظم، ہر وقت پر تو پر تارہ بتا ہے۔ چنانچہ اس کے ذریعے سے اس کا تخلیقِ عظم سے
إِنْسَانٌ قائم ہو جاتا ہے اور یہی بندے کا ذات باری تعالیٰ سے اتصال اور وصال ہے۔

خواب کی حقیقت

شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں :

"خواب کی تحقیق یہ ہے کہ ہمارے دماغ کے خزانہ حس مشترک میں جو علم محفوظ ہوتے ہیں یہیں بیداری کی بوشیاری ان کی طرف توجہ کرنے سے روک رکھتی ہے اور اس طرح ہم بھول جاتے ہیں کہ اس قسم کے کوئی خیالات ہماری طبیعت میں موجود نہ ہے۔ لیکن تم جب سوچاتے ہیں تو ان کی صورتیں ہمیں نظر آنے لگتی ہیں اور جس وقت انسان غور کرتا ہے اسے لقین ہوتا ہے کہ یہ انہی خیالات کی صورتیں ہیں اور کوئی نئی چیز نہیں ہیں۔ طبیب لکھتے ہیں کہ خلط صفار کا طبیعت پر غلبہ ہو تو اسے ایسے خواب آتے ہیں جیسے گری کے دن خشک جنگل میں جا رہا ہو اور گرم نوجل رہی ہو۔ اچانک ہر طرف سے اسے آنحضرت جسے اور وہ اس سے بڑی تکلیف محسوس کرتا ہے (یہاں تک کہ اس کی آنکھ کھل جاتی ہے)۔ اسی طرح ایک ایسا آدمی جس کے مزاج میں بلغم کا غلبہ ہے خواب میں دیکھتا ہے کہ نایت ٹھنڈی رات ہے اور ٹھنڈا پانی بہ رہا ہے۔ ہوا بھی نہایت ٹھنڈی چل رہی ہے، اس کی کشتی کو موجود نے اونچے نیچے کرنا شروع کر دیا ہے وہ بچنے کی کوشش کرتا ہے لیکن کچھ کر نہیں سکتا پھر وہ دیکھتا ہے کہ وہ پانی میں غرق ہو گیا ہے اور اس وجہ سے اسے بہت سخت تکلیف ہوتی ہے۔"

ہم خواب کیوں دیکھتے ہیں : شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں :

اب یہ سمجھنا آسان ہو جائے گا کہ انسان جو خواب دیکھتا ہے ان کے اصول انسان کے دل

کے خاطر (چھوٹے چھوٹے آنے جانے والے خیالات) کے اصول سے ملتے جلتے ہیں لیکن جن اباؤں سے انسان کے دل میں جاگتے میں خاطر پیدا ہوتے ہیں انہی اسباب سے سوتے میں خواب آتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ خواب کے لیے انسان کے دماغ میں صفائی آجاتی ہے اس لیے خاطر (خیالات) کی صورتیں اور تکلیفیں صاف نظر آنے لگتی ہیں لیکن جاگتے میں انسان بہت سی چیزوں کی طرف توجہ دیتا ہے اس لیے دماغ میں خیالات سرسری طور پر آتے جاتے رہتے ہیں۔ اس وقت انسان کے ذہن میں اتنی صفائی نہیں ہوتی کہ خاطر نظر آنے لگیں بلکہ گول مول ذروں کی طرح ایک چیز دل میں آجائی ہے اور اپنا تھوڑا سا اثر پیدا کر دیتی ہے۔ لیکن خواب میں یہ خیالات اتنے صاف ہوتے ہیں کہ وہ نظر آنے لگتے ہیں مثلاً بدیاری میں ایک اونچی بہت والا انسان کوئی پروگرام سورج لیتا ہے اور اس کی کامیابی کا یقین کرتا ہے۔ یہ یقین جاگتے میں تو گول مول سا ہوتا ہے لیکن وہ خواب میں دیکھتا ہے کہ اس کے ساتھ بہت سے آدمی جمع ہو گئے ہیں اور انہوں نے مل کر ایک قلعہ فتح کر لیا ہے (یہ گویا اسی خیال کی ایک تصویر ہتھی جو اسے خواب میں نظر آئی)۔

خواب کی تین قسمیں:

ابن سیرین کہتے ہیں کہ خواب تین قسم کے ہوتے ہیں۔

۱۔ حدیثِ نفس لیکن انسان کے دل کے اندر کی بات

۲۔ شیطان تحریف لیکن اچھے کاموں سے روکنے کے لیے شیطان واقعات کی بہت خوفاک صورتیں پیش کرنے لگتا ہے۔

۳۔ بشارت لیکن اچھے کام کرنے کی صورت میں انسان کی طبیعت میں خوشی پیدا کر دی جاتی ہے اور کسی مشکل کے وقت آسانی ظاہر کرنے والا خواب آجاتا ہے۔

نوث : جس طرح ابن سیرین نے خواب کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے اسی طرح شاہ حبوب نے بھی خواطر کو تین حصتوں میں تقسیم کر دیا ہے۔

۱۔ جگت مزاج اور عادات کا تغیر

یہ تینوں سبب ابن سیرن کے حدیثِ نفس کے قام مقام ہیں

۲۔ ملار اعلیٰ سے اثر لینا

یہ ابن سیرن کی بشارت کی جگہ آتا ہے

۳۔ شیاطین سے اثر لینا

یہ ابن سیرن کے شیطان تخویف کی جگہ ہے۔



تصوّف

دین کے ہر عمل کی ایک تو ظاہری شکل ہوتی ہے اور ایک اُس کی باطنی حقیقت ہوتی ہے۔ شال کے طور پر نازکی ظاہری شکل قیام، تلاوت، رکوع، سجود وغیرہ ہے۔ نازکے فرائض و واجبات جن کے بغیر نازق بول نہیں ہوتی۔ اس کی ظاہری شکل ہیں۔ اسی طرح شریعت نے نازکی سُنتیں اور مسحتات بیان کیے ہیں جن سے ناز خوبصورت بنتی ہے۔ یہ سب نازکی ظاہری شکل ہیں جنہیں شریعت نے اہتمام اور وضاحت سے بیان کیا ہے۔ ہرچند کہ نازکی اس ظاہری شکل کا انکار نہیں کیا جاسکتا، لیکن نازکی اصل حقیقت اس ظاہری شکل سے علیحدہ ایک بہت بڑی حقیقت ہے۔ یہ خشور و خضرع ہے، اللہ کے حضور الحاج ذگریہ وزاری ہے، اللہ تعالیٰ سے ہمکلامی ہے، اس سے عمد و پیمان اور محبت بھری سرگوشی ہے۔ اسی کے بارے میں حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا :

“اَنَصَّلُوْةُ مَعْرَاجُ الْمُؤْمِنِينَ۔” ناز مونین کی معراج ہے۔

بالآخر اسی طرح سے روزہ کا بھی ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ ایک اس کی شکل (Form) ہے اور ایک اس کی اصلیت یا حقیقت (Reality) ہے۔ روزہ کی ظاہری شکل دن بھر بھوکا پیاسارہنا اور جنسی اختلاط سے ابتنا ب کرنا ہے۔ اس کے بغیر روزہ نہیں ہوتا لیکن روزہ کی باطنی حقیقت تقویٰ کا حصول ہے کہ پورے کا پورا جنم معصیت چھوڑ دے اور اطاعت پر قادر ہو جائے۔

چنانچہ ارشادِ رباني ہے :

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اكْتِبْ عَلَيْكُمُ الصِّيَامَ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ

لَعَلَّكُمْ تَتَّقَوْنَ۔”

ترجمہ: "اے مسلمانو! تم پر روز بے فرض کر دینے گئے ہیں جیسا کہ تم سے پہلے لوگوں پر فرض کیے گئے تاکہ تم تقویٰ اختیار کرو۔"

القصد دین کے تمام اعمال کی ایک ظاہری شکل ہے اور ایک اس کی باطنی حقیقت ہے ظاہری شکل کے بغیر باطنی حقیقت کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اور باطنی حقیقت کے بغیر ظاہری شکل ایک بے جان حجم کی طرح ہے۔ ظاہری شکل کا تعلق شریعت سے ہے اور باطنی حقیقت کا تعلق طریقت یا الصوف سے۔

احان :

قرآن مجید میں الصوف کا لفظ استعمال نہیں ہوا، لیکن احان کی اصطلاح اس کے ہم معنی ہے۔ الصوف کا اصل مقصد درجہ احان کا حصہ ہے۔ احان کی تعریف مشہور حدیث جربل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی یوں بیان کی گئی ہے۔

"ان تعبد ربک کانک تراہ و ان لم تکن تراہ فانه يراك۔"

ترجمہ: ٹو اپنے پروردگار کی اس طرح سے عبادت کرے گویا کہ تو اے دیکھ رہا ہے اور اگر تو اسے نہیں بھی دیکھ رہا تو وہ تو تجھے دیکھ ہی رہا ہے۔"

بالغاظ دیگر "احان" اللہ تعالیٰ کے ساتھ حضوری کی ایک عظیم کیفیت کا نام ہے۔ زبان سے تو سمجھتے ہیں کہ اللہ ہر گلبہ اور ہر وقت دیکھ رہا ہے لیکن دل میں اس بات کاٹھک جانا اور ہر وقت مستحضر ہنا کہ وہ میرے ساتھ ہے اور میں ہر وقت اس کے حضور میں ہوں اتنی بڑی کیفیت ہے جس کے ہوتے ہوئے کسی نافرمانی اور کبھی گناہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اتنی بڑی کیفیت بغیر مسلسل مشق کر رہنے کے مाचل نہیں ہوتی۔ سلوک و طریقت اس کیفیت کی تلاش میں چلنے لکلنے کا نام ہے۔ (طریقت) کے لفظی معنی "راتے" کے ہیں اور سلوک کے معنی "چلنے اور راستے کرنے" کے ہیں۔

الفرض دین اسلام کے دو اہم حصے کیے جاسکتے ہیں۔ ایک دین کے ظاہری احکام خوب شرعاً

کہتے ہیں۔ دوسرے انہی احکام کی باطنی حقیقتیں جنہیں تعریف کرتے ہیں۔

تصوف کی ضرورت

یہاں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ دین تو ابتداء میں ایک انتہائی سادہ آسان احکام کا نام تھا، یہ طریقیت، سلوک اور تصوف کے نام کی اصطلاحات اور مختلف کیفیات کے حصول کے لیے مختلف قسم کی مشقیں اور مجاہدے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہیں تھے، پھر یہ دین کا چہ کیسے بن گئے۔ کہیں یہ سب کی سب دین میں اضافہ اور بدعت تو نہیں؟

حضرت شاہ ولی اللہ دبلوی رحمۃ اللہ علیہ اس سوال کا بہت عدہ جواب ارشاد فرماتے ہیں۔

محات القول الحبیل وغیرہ میں انہوں نے اس کی کافی تصریح فرمائی ہے۔ ان کے خیال میں (رجحان) جو تصوف کا عین مقصد ہے ایک کیفیت متعددی ہے۔ یہ ایک شخص سے دوسرے میں منتقل ہو سکتا ہے صحبت کے اثر سے احسان کی نسبت آسانی میں منتقل ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال اس طرح ہے جیسے ایک بہرہ شخص کسی ایسی مجلس میں جائیں گے جہاں لوگ لطیفے سُن نہ رہے ہوں اور غبہ ہنس رہے ہوں۔ یہ بہرہ آدمی محسن ان لوگوں کو دیکھ دیکھو کہ بغیر کسی لطیفہ کو سُن نہ رہتا ہے گا۔ اسی طرز کسی ماتمی مجلس میں بغیر کسی ذاتی غم کے از خود مذاج پر رنج و غم کے اثرات ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ یہ صحبت کا اثر ہے۔ یہ جب شدت سے ہوتا ہے تو ایک شخص کی پوری شخصیت درستے شخص میں منتقل ہونے لگتی ہے۔ اسے القاء نسبت کہتے ہیں۔

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت سے اور مختصر کسی صحبت سے احسان کا درجہ حاصل ہو جاتا تھا۔ نبوت کا آفتاں نصف الہا

پرچمک رہا تھا جس شخص نے بھی دل کے شکوہ کو سیدھا کیا وہ از خود احسان کے ذرے باللب ہو گیا (اپنے اپنے طرف کے مطابق)، اس لیے اس دور میں کبھی قسم کی مشق اور مجاہدہ کی ضرورت

ہی نہیں تھی اس کیفیت کو باقی رکھنے کے لیے پانچ دقت کی ناز، روزہ، زکوٰۃ، ایک مرتبہ حج اور مختصر ذکر دنگر کافی تھے) لیکن بعد میں یہ نسبت احان مدھم پڑتی گئی اور آخر کار اس کو حاصل کرنے اور برقرار رکھنے کے لیے لوگوں کو مبارکات کرنا پڑ گئے۔ اس کی مثال بالکل ایسے ہے ایک تدرست و توانا انسان کے لیے تو روکھی سوکھی بھی بہت کافی ہوتی ہے، لیکن انزوہ خدا نخواستہ یا پڑ جائے یا کسی وجہ سے کمزور ہو جائے تو اسے عام غذا سے مختلف غذا، مختلف پرہیز مختلف قسم کی دوزشیں اور کسی طرح کی مقویات استعمال کرنی پڑ جاتی ہیں۔ اب یہ تطبیب کا ہی کام ہے کہ ہر شخص کو اس کے مزاج، اس کے مرض اور اس کی ضرورت کے مطابق علاج تجویز کرئے چنانچہ جس طرح سے معاملات میں امراء دین نے اجتہاد کیا اور فقہ کے کئی مدارس فکر مرتب ہو گئے، بالکل اسی طرح سے عبادات اور رذو عانی امراض کے سلسلہ میں بھی صاحبِ نسبت اشد والوں نے اجتہاد کیا اور تصور کے کئی سلاسل چل پڑے مثلاً سہروردیہ، چشتیہ، قادریہ، نقشبندیہ وغیرہ۔ بالفاظ دیگر شرعی امور میں اجتہاد کیا گیا تو فقہ مرتب ہو گئی اور رذو عانی امور میں قرآن و حدیث کی روشنی میں اجتہاد کیا گیا تو تصور ابھر کر سامنے آگیا۔

ذکر و فہرست

تصوف کے تمام سلسلوں میں ذکر و فکر کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ ذکر سے مراد اللہ تعالیٰ کو زبان و دل سے یاد کرنا ہے۔ اس میں تسبیح، تمجید، تہلیل وغیرہ کا زبانی درد کرنا، ملاودت کرنا اللہ تعالیٰ کے احکام بیان کرنا اور سُننا، حسنور حسل اللہ علیہ وسلم کی سیرت بیان کرنا اور سُننا سب شامل ہیں۔ ذکر سے مراد "یاد رکھنا" بھی ہے اسے "یادداشت" کہتے ہیں۔ ذکر سے مراد ایسی شعوری کیفیت کو اپانا ہے جس میں اس بات کا یقین ہو کر میں فدا کی نگاہ میں ہوں اور وہ میری نگاہ میں ہے۔

ذکر کرتے کرتے رُوح لطیف ہو جاتی ہے تو بغیر زبان ہلاتے بھی ذکر ہوتا رہتا ہے اور

دل کامیلان اللہ کی طرف آہتہ آہتہ بڑھتا جاتا ہے۔ اگر کار ایک وقت ایسا آ جاتا ہے کہ ہر وقت دل و دماغ میں اللہ تعالیٰ کی محبت کے غلبہ کی نیتیت طاری ہونے لگتی ہے اور انسان کی سوچ صرف اللہ تعالیٰ کی نیتی کے بارے میں مرکوز ہو جاتی ہے۔ وہ اسی کی رضاکار طالب ہو جاتا ہے۔ اس کی ایک ایک گھری اسی پنٹا میں بُسر ہوتی ہے کہ اسے اللہ تعالیٰ کا حقیقی قرب نصیب ہو جائے۔ یہ فِنکر ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ اس کی بہت عدہ مثال دیتے ہیں جیسے کہ ایک شخص سر پر گھر لے جا رہا ہو، وہ ادھر ادھر کی لاکھ باتیں سوچتا پھرے مگر گھرے کا خیال اس کے دل سے محیں ہو سکتا۔ اسے ہر آن یہی فکر رہے گی (خواہ یہ فکر تخت الشور میں یہ کیوں نہ ہو) کہ کیسی گھر اس پر سمجھا گرہنے جائے۔

تصوف کی تاریخ

تواتر و تسلسل :

ہر چند کروقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تصوف میں بدعاں اور مشرکانہ رسم شامل ہو گئیں، لیکن ایک بہت ہی اہم حقیقت نگاہوں سے او جمل نہیں ہونی چاہیے وہ یہ کہ تصوف کی تاریخ میں بھی اسی طرح تواتر و تسلسل ہے جس طرح سے پورے دین کی تاریخ میں۔

تواتر سے مراد یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے لے کر آج تک قبناعمہ گزرا، دین متواتر دنیا کے اندر موجود رہا اور ایک نسل دُسری نسل تک اسے تسل کے ساتھ منتقل کرتی آئی۔ درمیان میں کیسی بھی انقطاع (Break)؛ یا وقفہ (gap) نہیں ہے جس میں دین عملًا موجود نہ رہا ہو۔ دین نہ صرف کتابی شکل میں ہم تک محفوظ حالت میں پہنچا ہے بلکہ حق یہ ہے کہ اگر کتابت و طباعت کا وجود نہ بھی ہوتا تو تب بھی دین اسی حالت میں ہم تک پہنچ جاتا۔ اس

کی وجہ یہ ہے کہ علماء و صلحاء نے صرف دین پڑھایا نہیں ہے بلکہ اس پر عمل بھی کیا ہے اور خود عمل کر کے دوسروں کو دکھایا اور سکھایا ہے۔

بالکل یہی حال تصنیف کا بھی ہے۔ آنحضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلَہٖ وَسَلَّمَ سے اب تک ایک شخصیت سے دوسری شخصیت، ایک نسل سے دوسری نسل تک مختلف سلسلوں کے ذریعے تصنیف ہم تک منتقل ہوا ہے۔

تصوف کے چار ادوار:

شah صاحب تصنیف کی تاریخ کو چار ادوار میں تقسیم کرتے ہیں :

- ۱۔ اسلام کی پہلی صدی والا دور جس میں تصنیف کا حامل "احسان" تھا۔
- ۲۔ یہ دور حضرت جبیر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے شروع ہوتا ہے، اس میں "تعلق باللہ" کی نسبت حاصل کرنے کی طرف توجہ دی جاتی تھی۔
- ۳۔ یہ دور شیخ ابوسعید بن ابی الحسن اور شیخ ابوالحسن خرقانی کا ہے۔ اس میں صوفیا نے اعمال اور احوال سے گزر کر جذب تک رسائی حاصل کی۔
- ۴۔ یہ ابن عربیؒ کا دور ہے جس میں حقائق تصنیف کو زیادہ اہمیت دی گئی۔ اس میں اعمال سے زیادہ فلسفہ، تجسس اور ما بعد الطبیعتیات کی لٹک ہے۔

حضرت علیؑ سے غلط نسبت:

تاریخ تصنیف کے بارے میں ایک بہت ہی غلط خیال بعض لوگوں کے دلوں میں بیٹھا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حضور صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلَہٖ وَسَلَّمَ نے حضرت علیؑ کو بعض خاص علوم دیتے جاؤں کوئی نہیں دیتے وہی علوم سینہ پر سینہ حضرت علیؑ سے حضرت حسنؓ بصری تک اور ان سے آگے

تمام سلاسلِ اولیاً تک پہنچے۔

حضرت شاہ صاحبؒ اس نظریہ کو بالکل غلط قرار دیتے ہیں۔ حضرت حسن بصریؓ کو حضرت علیؑ سے روحانی القاء نسبت تو ضرور ہوگی، لیکن اس قسم کا کوئی تعلق خاص جو حضرت علیؑ نے خود اپنے بیٹوں امام حسنؑ اور امام حسینؑ سے بھی نہ رکھا ہوا اور حضرت حسن بصریؓ سے رکھا ہوا شاہنا کے نزدیک درست نہیں ہے۔

تصویر شیخ :

غلط تصویر شیخ کی راہ سے تصوف میں مشرکانہ عقائد بھی شامل ہو گئے۔ لوگ شیخ کا تقدیر ادا فکر اسی انداز میں کرنے لگے جن انداز سے اللہ تعالیٰ کا کرنا چاہیے۔

شاہ صاحبؒ کا مرشد کے بارے میں نظریہ ان تمام خرافات کو رد کرنے کے لیے کافی ہے۔ شاہ صاحبؒ کے نزدیک مرشد کا اصل کام القاء نسبت ہے۔ مرشد کامل وہ ہوتا ہے جن کا تعلق حظیرۃ القدس سے ہوا اور وہ شریعت و طریقت پر استحامت رکھتا ہوا۔ وہ شخص اپنے مزاج میں اس قدر کامل عبودیت رکھتا ہوا کہ اگر اس پر سے تمام شرعی پابندیاں اٹھا بھی لی جائی تو وہ پھر بھی اپنے مزاج سے مجبور ہو کر شریعت کے تمام احکام کی پابندی کرنے والا ہو۔

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں پر یہ امام بھی ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں شرعی پابندیوں سے مستثنے قرار دے دیا ہے، لیکن یہ لوگ شریعت کی اطاعت میں اتنے راسخ ہو چکے ہوتے ہیں کہ کوئی کام بھی شریعت سے آزاد ہو کر نہیں کر سکتے۔ دراصل یہ امام بھی ان کی آزمائش کے لیے ہوتا ہے۔ شاہ صاحبؒ قطعیت کے ساتھ فرماتے ہیں کہ کسی بھی عاقل و بالغ کے کسی بھی حالت میں شرعی پابندی نہیں ہٹائی جا سکتی ہے۔

چنانچہ شاہ صاحبؒ وضاحت سے فرماتے ہیں کہ وہ میشخ طریقت، جو شرعی پابندیاں کے آزاد ہو جائیں گے اس کے لئے شیخ طریقت نہیں ہے۔ ایسے شیخ کی اقتدار میں آنے سے بہتر ہے کہ

سماں تھا طریقت کا راستے کرے۔

شہ صاحب مسیح کی صحبت کو بہت اہمیت دیتے ہیں، لیکن اگر شریعت کی اتباع کرنے والا اور تصوف کے فن کو جانے والا شخص متیر نہ ہو تو ان کے نزدیک قرآن، حدیث اور کتبِ تصوف (مثلًا عارف، کامطالع) اور سنون انداز میں ذکر کرتے رہنا سلوک کے لیے کافی ہو جاتا ہے۔

ذماتے ہیں:

”اس ذکر کو اپنائے جو شریعت کے عین حسب حال ہو، وہ لباس زیب تن کرے جو عام لوگوں جیسا ہو اور کسبِ معاش بھی عوام جیسا ہی ہو۔ ان کتب کامطالعہ انہماں کا ر اسے کبھی مرشد کی تلقین میں مستغنى کر دے گا!“^{۱۷}

صحبت کی اہمیت اور کامل مرشد کی پہچان کے بارے میں شہ صاحبؒ کی درج ذیل عبارت

بہت اہم ہے:

”وہ ہمارے گروہ میں سے نہیں جس نے کتاب اللہ پر عورت کیا ہو اور نبی کیمصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی احادیث میں فہم و بصیرت حاصل نہ کی ہو۔ وہ ہم میں سے نہیں جس نے ایسے علماء کی صحبت ترک کر دی ہو جو صوفیا ہیں اور انہیں کتاب و سنت میں درک ہے، وہ ہم میں سے نہیں جو ایسے اصحاب علم سے کناروکش ہو گیا ہو جو تصوف میں بہرہ رکھتے ہوں اور ایسے محدثین کی صحبت میں نہ بیٹھے جو محدثین کے ساتھ فقتابھی ہو۔ وہ ہم میں سے نہیں جس نے ایسے فقہاء کی صحبت ترک کر دی ہو جو علم حدیث بھی جانتے ہیں۔ باقی رہے جاہل صوفیا۔ اور جاہل علماء جو تصوف کا انکار کرتے ہیں تو یہ دونوں کے دونوں چور اور رہنزاں ہیں اور ان سے بچنا چاہیے۔“^{۱۸}

لطائف لے

عقل، قلب اور نفس : مولانا سندھی رقطاز میں :

” صوفیا، عام طور پر مسئلہ اخلاق سے تصور کی بحث شروع کرتے ہیں۔ انسان بدن میں دماغ، قلب اور جگر تین اعضاء ہیں جنہیں علائے طب اعضاۓ رئیسہ کہتے ہیں۔ ارباب تمدن ان اعضاء کی ظاہری قوتوں کے علاوہ ان کی باطنی قوتیں بھی مانتے ہیں۔ ان باطنی قوتوں کا نام ان کے ہاں لطیفۂ عقل، لطیفۂ قلب اور لطیفۂ نفس ہے اور ان کے نزدیک ان قوتوں کی تحریک ب تحملیل سے انسان کے اندر مختلف حالات اور مقامات پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ صوفی اہل قلم اپنی کتابوں میں بیشتر ان مسائل پر بڑی بسط سے بحث کرتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحبؒ لطیفۂ عقل، لطیفۂ قلب اور لطیفۂ نفس سے پہلے انسان بدن میں ایک اور لطیفہ بھی تجویز کرتے ہیں۔ ان کے ہاں اس کا نام لطیفۂ جوارح ہے۔

لطیفۂ جوارح :

لطیفۂ جوارح کا مطلب یہ ہے کہ انسان میں دماغ، قلب اور جگر جو تین اعضاء ہیں۔ انکے دورخ ہیں۔ ان کا ایک رُخ تو لطیفۂ جوارح کی طرف ہوتا ہے۔ لطیفۂ جوارح کی اصلاح اور تکمیل شریعت کا مقصود ہے اور اعضاۓ رئیسہ کی ان قوتوں کا دوسرا رُخ اپنے باطن کی طرف ہوتا ہے جو اس کا اعلیٰ منبع ہے۔ انسان کے ان لطائف کی تکمیل تصور، طریقت اور فلسفہ کرتا ہے۔ اب بتا یہ ہے کہ تمام انسان ایک سے تو ہوتے نہیں۔ سب ایک ہی جلدی لے کر تو آئے نہیں۔ ایک شخص ہوتا ہے کہ وہ شروع ہی میں خطاۓ کو سمجھ جاتا ہے، لیکن دوسرے کو کافی زماں گز نے کے بعد ان چیزوں کا علم حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ ایک انسان بدن ہی کو اپنی انسانیت کا مسداق سمجھے اور اس کا ذہن اعضاۓ رئیسہ کی ظاہری قوتوں کے بعد صرف لطیفۂ جوارح کو

آخری چیز سمجھے۔ عامۃ الناس کی یہی حالت ہوتی ہے لیکن دوسرا انسان جذک ہے وہ لامحال جو ارج کے افعال کو عقل، اخلاق اور طبیعت کا تقاضا جان لے گا اور وہ انسانیت کا مرکز اور منبع بدن نہیں بلکہ بدن سے ماوراء عقل، قلب اور نفس کے لطائف کو سمجھے گا۔

انسان کے مختلف قوئی اگر اس طرح ایک ہی سلسلے کی کڑیاں سمجھی جائیں اور دماغ، دل اور جگہ کے ظاہری اعمال سے شروع کر کے ہم لطیفہ جو ارج پر پہنچیں اور پھر اس سے عقل، قلب اور نفس کی باطنی قوتیں پر آئیں اور یہ سب کے سب انسانی قوئی کے مختلف درجے مان لیے جائیں، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ جس طرح یہ قوئی آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ متصل اور وابستہ ہیں۔ اس طرح شریعت جو ارج کی اصلاح اور تکمیل کرتی ہے اور طریقت جس کا کام اعلیٰ لطائف کا تزکیہ اور ترقی ہے، دونوں کی دو ذلیل الگ الگ چیزیں نہیں رہ جائیں گی بلکہ یہ ایک چیز کے دو زندگی یا ایک درخت کے دو شر ہوں گے۔ ایک پہلے درجے پر اور دوسرا دوسرے دبے پر، چنانچہ جب انسانی قوئی میں وحدت ہے اور شریعت و طریقت میں اتحاد ہے تو ظاہر ہے اس طرح تمام زندگی میں بھی ایک وحدت قائم ہو جائے گ۔ بلے شک زندگی کی اس وحدت میں مختلف مدارج ہوں گے جس طرح کہ ایک انسان کے قوئی کے مختلف مدارج ہوتے ہیں لیکن مدارج میں یہ اختلاف اس بناء پر نہیں ہو گا کہ یہ چیزیں الگ الگ اور ایک دوسرے سے بے تعلق ہیں بلکہ یہ اختلاف نتیجہ ہو گا ارتقاء کی مختلف میزبانوں کا۔ الغرض شاہ صاحبؒ کے اس فتویٰ سے ایک طرف تو عامہ زندگی میں وحدت، پھر تمام انسانیت میں وحدت اور پھر اس کے بعد ایک انسان کے قوئی میں وحدت اور اسی سے شریعت اور طریقت کی وحدت واضح ہو جاتی ہے اور دوسری طرف ان سب چیزوں میں ظاہر جو اختلاف نظر آتا ہے وہ بھی سمجھیں آ جاتا ہے۔

مقاماتِ صوفیاء

سکر و صحو :

لطائف کی بحث ختم کرتے ہوئے شاہ صاحب سالکین کو دو گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں :

۱۔ اصحاب سکر : یہ وہ لوگ ہیں جن کے لطائف ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں اور باہم دگر اس طرح سے شیر و شکر ہو جاتے ہیں جیسے سباب میں چاندی اور پانی۔ انہیں اپنی حالت کا صحیح ہوش باق نہیں رہتا، غلبہ حال، جذب، هستی، وجود، محکی کی نیتیات ان پر غالب آجائی ہیں۔

۲۔ اصحاب صحو : ان سالکین کے لطائف الگ الگ اپنی اپنی جگہ پر اپنے مخصوص عمل پر مستحکم رہتے ہوئے تکمیل بدنی میں حسب ضرورت ایک دوسرے کی اعانت کرتے ہیں۔ اس سے سالک کی ایک انتہائی متوازن شخصیت پیدا ہوتی ہے جس میں استقامت و تکین کی کیفیات پیدا ہو جاتی ہیں۔ یہ لوگ صاحب ارشاد ہوتے ہیں۔

شاہ صاحب کے نزدیک متوفر الذکر کا بلین کا گردہ ہے۔ فرماتے ہیں کہ کامل صوفی وہ ہے جس کا ہر طریقہ اپنی جگہ پر اپنے حکم میں مستقل ہو اور وہ شخص تکین صرف رکھتا ہو۔

اسبابِ سلوک : سطہ نمبر ۳۳ میں شاہ صاحب فرماتے ہیں :

”کشف صحیح نہایت برکرتا ہے کہ سیر و سلوک کا سبب اس کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا کہ ارادہ اللہ کا تعلق اس امر سے ہو گیا کہ فلاں شخص خطیرۃ القدس کی فلاں سطح پر پہنچے گا۔

جب ارادہ طے ہو گیا تو اس شخص کو مختلف احوال میں سے گزارا گیا اور اس کے مناسب حال معدبات میں تعریف کیا گیا، یہاں تک کہ اس کے مناسب خطیرۃ القدس کی سطح

پر اسے منتقل کر دیا گیا۔

ان تغیرات میں سے بعض تغیرات اس (سالک) کے مقصد اور ارادے کے بغیر ہوتے ہیں اور بعض کے لیے اسے الامام کر دیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ (اپنے) مقصد سے عبادات و ریاضاتِ بد نیہ و نفانی کی قسم کے افعال عمل میں لاتا ہے اور اس مقام کے لائق بن جاتا ہے۔

یہاں یہ بات معلوم ہوئی کہ سلوک کا تعلق بہت حد تک توفیقِ الہی سے ہے۔ البتہ یہ طے ہے کہ توفیقِ الہی انہی امور میں ملتی ہے جن امور میں انسان خود سے کوشش میں لگ جائے۔ توفیق کے لفظی معنی موافقت کرنے کے ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ بندے کی نیت اور ارادے کی موافقت فرماتے ہوتے اس بابِ بہم فرمادیتے ہیں۔

لوجہ الٰ اللہ:

”جب مسلمان لا إِلَّا اللَّهُ يَا اللَّهُ أَكْبَرْ یا بُحَانَ اللَّهِ یَا ایسے ہی دوسرے اذکار پڑھتا ہے تو اس کے ضمن میں لازماً ایک ذات کو مجتبا ہے اور ان تصویرات کو جو لا إِلَّا اللَّهُ اور اللَّهُ أَكْبَرْ اور بُحَانَ اللَّهِ وغیرہ سے ماخوذ ہوتے ہیں (مثلاً وحدتِ کبریاں، غیر ذات سے پاک ہونا)، اس ذات کے لیے معین کرتا ہے اس لیے لازماً اس کے ذہن میں موضوع کی ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے۔

موضوع : (Subject)

اجس کا ہم ذکر کریں، اور یہ صورت حضرت حق تعالیٰ کی ہوتی ہے جو اس کی باطنی قرتوں میں سے ایک قوت میں جسے وقتِ مدرک اور وقتِ متصروف کہتے ہیں (متکن ہو جاتی ہے)، جب وہ انسان کا ذکر سے تصور کرتا ہے تو وہ صورت (جو پہلے، کمزور ایقٹی، قوی ہو جاتی ہے۔ یہاں تک ان ذکار کا ذکر سے تصور کرتا ہے کہ اس کے ذہن میں بیٹھ جاتی ہے اور پھر مٹ جاتی ہے اور وہ پھر کے انفاظ استعمال کیے بغیر اسی خود بخود اس کے ذہن میں بیٹھ جاتی ہے اور زیادہ کثرت اس کے قوائے نفس میں سے آجائی ہے جب اس سے بھی زیادہ کثرت اذکار کرتا ہے تو وہ صورت اس کے قوائے نفس میں سے

ایک وقت میں مستقر ہو جاتی ہے اور وہ استقرار ایسا ہوتا ہے کہ چلنے کھانے پینے اور تمام حالات میں یہ صورت اس کے ذہن سے دُور نہیں ہوتی اور کوئی شغل اس صورت کے حاضر ہونے میں مانع نہیں ہوتا۔ اس کی مثال یوں یہ یہ کہ ایک شخص پانی کا گھر اسرپر دھرے راہ چلا جا رہا ہے وہ کسی سے بات کرتا ہے یا گھر میں جو کچھ دہ چاپتا ہے اس کا بھی اس کے ذہن سے تعلق ہوتا ہے اور اسی حالت میں ارادہ کرتا ہے کہ (مثلاً) پانی کا ایک جھٹہ کھانا پکانے کے لیے کچھ جھٹہ کپڑا دھونے کے لیے اور کچھ جھٹہ پینے کے لیے مہیا ہو گا۔ یہ سب پر آنده صورتیں اس شخص کے ذہن میں فکل پذیریں اور ان سب کے لیے اس کی وقتِ مدرکہ میں گنجائش موجود ہے۔ اس طرز پر سالک کا قیاس کیجیے، وہ دل کی نظر سے تمام حالات اور حملہ حرکات و سکنات میں اپنے مبداء کی طرف اجتنابی نگاہ رکھتا ہے۔ اس کے بعد ایک اور ترقی کرتا ہے اور رفتہ رفتہ قام پر آنده خیالات کو جن کی طرف اس کی توجہ جاتی ہے ذہن میں سے نکال دیتا ہے اور اپنی تمام مختلف قوتوں کو ایک وقت کی طف لاتا ہے۔

كانت لقلبي اهواء متفرقة

فاستجمعت اداراتك العين اهواي

دميرے قلب کی بہت سی متفرق خواہیں تھیں لیکن جب آنکھوں نے تجھے دیکھا
ترسب خواہیں تجھے میں جمع ہو گئیں ”^م“

فنا و لبک :

”اہل ولایت ایک صفت سے دُسری صفت میں تبدل ہوتے رہتے ہیں جیسے برف کے

اے لیکن اصل خیال گھرے کا ہے کہ وہ گرنے جائے، اسی طرح سالک کے ذہن میں اصل تصور ذاتِ اللہ کا ہے لیکن وہ دوسروں کے ساتھ بھی رہتا ہے اور ان سے باہمی ترقی کرتا ہے اسے باہم اور بے ہم رکھتے ہیں۔ اسے پسند کر کے ساتھ ذاتِ اللہ کی طرف اجتنابی ہوتی ہے لیکن پھر ترقی کر کے اسے اپنی اصل توجہ کا مرکز بناتا ہے جیسے گھر اٹھانے والا جس کی اصل توجہ گھرے کی طرف ہوتی ہے اور باہمی دوسروں سے کرتا ہے۔

یپے آگ جلاتیں یہاں تک کہ برف گپھل جاتی ہے اور پانی بن جاتی ہے۔ اس کے بعد آگ کے جلنے کا عمل ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ پانی کی مختنڈ ک ختم ہو گئی اور اس میں فتور آگی۔ اس کے بعد جلنے کا عمل پھر جاری رہا۔ یہاں تک کہ وہ گرم ہو گیا، اس کے بعد جلنے کا عمل پھر بھی جاری رہا۔ یہاں تک کہ وہ پکانے، تکلیف پہنچانے اور انسان بدن پر آبلہ پیدا کرنے کے لحاظ سے آگ ہی کا کام کرنے لگا۔ لیکن ان تمام تبدیلیوں نے اسے پانی ہونے کی وجہ حقیقت ہے اس سے نہیں نکالا۔ البتہ اس کی ایت کوناریت کی حقیقت کے قریب کر دیا ایسے ہی صوفیا۔ کافنا و بقمار انسانیت سے خروج کے ہم معنی ہوتے ہیں دُور کر کے ان میں ان انسان اوصاف کو ترقی دے دیتے ہیں جو ملائکہ اور اس کے بعد مرتبتہ جرودت کے مناسب ہوتے ہیں۔

اب اصل بات پر آئیں۔ یہ تشبہ بغیر تشبہ ہے کہ قاتم نہیں ہوتا اور وہ (متشبہ ہے) خطیرۃ القدس ہے اور یہ حرکت جو کیفیت کا تحول ہوتی ہے ایک خاص مُنخ کی طرف ہوتی ہے اور وہ رُنخ خطیرۃ القدس کا وصف ہے (یعنی یہ تبدیلی ایسی ہوتی ہے کہ انسان کو خطیرۃ القدس کے مشابہ بنا دیتی ہے)۔

سلوک کی منزليں :

”صوفیا کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ صوفیا کی سیر و سارک کا آخری مقصد تصمیح خیال کے سوا پوچھنیں (ان کا بیان یہ ہے کہ) مطلوب اصل معرفت (اللہ)، ہے اور کوچھ نہیں ہے اور معرفت (اللہ) کا طریق یہ ہے کہ خیال کو ماسونی اللہ سے پاک کرایا جائے۔ اگر کوئی ریاضت کرنی پڑتی ہے تو اس کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ (تجزید خیال حاصل ہو) کیونکہ تجزید خیال اس کے بغیر میسر نہیں۔ سکتی۔ کر انسان کم کھائے، لوگوں سے کم میل جوں رکھئے اور کم سوئے۔

لیکن ہمارے زدیک حقیقت یہ ہے کہ سلوک کا مقصد یہ ہے کہ خطیرۃ القدس کی سطح کے بھی

جز کے ساتھ جو اس (سالک) کے لیے مقرر کیا گیا ہے اسال ہو جائے اور اس مقصد کے حصول کے لیے (انسان) کے اوصاف بسمی میں تغیر (Transmutation) کیا جائے تاکہ وجودِ ظلماتی ک فا اور وجودِ حانی کے ساتھ تباہ حاصل ہو جائے۔ اگر وہ شخص اولیاً کے خاص درجے کے ساتھ تعلق رکھتا ہے تو اس تغیر کے بعد اس میں ایک اور تغیر آنا چاہیے تاکہ اس کا رُحانی وجود بھی ختم ہو جائے اور وہ حقیقت لاہوتی کے ساتھ قائم ہو جائے جسے غلبہ کہتے ہیں (یہ وہ کیفیت ہے جسے، کون الحق علی کونک (تیری،ستی پرحق کی،ستی کا غلبہ) کہتے ہیں اور چونکہ فس ناطق میں علی اور عملی دونوں قسم کی وقتیں موجود ہیں اس لیے سلوک کی منزل اذکار اور ملاحظات (مُشَاهِدَةٍ)، اور تحریدِ خیال بھی قرار پائی کیونکہ (تغیر اوصاف بسمی کا)، ایک جزاں اعمال (یعنی اذکار و ملاحظات و تحریدِ خیال) پر بھی موقوف ہے۔

”سیر و سلوک کی مثال ایسی ہے جیسے تجھ کے نیچے آگ روشن کریں (اس سے) برف گچل کر پان بن جاتی ہے، پھر پانی بجا پ بن جاتا ہے۔“

تصوّف کی رُوح عمل

”کبھی کبھی افراد انسان میں سے کوئی شخص بظاہر ان اوصاف کے لحاظ سے جن کی بناء پر انسان کو دُنیوی زندگی میں وجاہت حاصل ہوتی ہے کامل نظر آتا ہے مثلاً وہ صاحبِ جمال، یا منہایت فضیح یا بہت بہادر اور طاقت ور ہے یا کمال بہت کرتا ہے یا بہت خوش بخت ہے، دُنیوی جاہ و حشم اور خدام کثیر کا مالک ہے یا اس کا حکم نافذ ہوتا ہے یا وہ صاحبِ مال و اولاد، (ان میں سے کبی وجہ سے وہ کامل نظر آتا ہے،) لیکن جب وہ عالم بزرخ میں استعمال کرتا ہے تو اس کے پتے (ان فضیلتوں میں سے) کوئی فضیلت نہیں رہتی اور وہ مغلس و نہایت پیدھال ہوتا ہے (یہی وجہ ہے کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ) ان اللہ لا ينظر الى صوركم و اموالكم“

فَإِنَّمَا يُنْظَرُ إِلَيْنَا تَكُونُ وَاعْمَالُكُمْ

(إِنَّمَا اللَّهُ تَعَالَى مِنْ هَمَّةِ الْعَالَمِينَ كُوْنِيْسِ دِيْكِيْتَا بِلْكَهُ وَهُوَ تَهَارَسِ عَلَوْنِ اوْرَانِ

كَهْ نِيْچَهْ كَامِ كَرْنِيْسِ وَالِّيْ نِيْتُوْنِ كُوْدِيْكِيْتَا بِهَ)

ایے ہی اللہ کے بندوں میں سے کوئی شخص ہوتا ہے جس میں آثارِ ولایت ظاہر ہوتے ہیں۔

مثلاً وہ کبھی بات کا ارادہ کرتا ہے تو وہ خارج میں اس کے حسبِ منشاء واقع ہو جاتی ہے یا اسے آئندہ پیش آنے والے امور کا کشف ہوتا ہے یا سالکین کے قلوب پر اس (کی توجہ) کا اثر

پڑتا ہے وغیرہ وغیرہ اور اسے اس دل سے جس کے اس قبیم کے آثار ظاہر نہ ہوتے ہوں، افضل خیال کیا جاتا ہے جب (یہ دونوں) حظیرہ القدس کی اس طرح پر پہنچتے ہیں جو ان کے نصیب میں ہوتی

ہے تو یہ مفضول صاحبِ فضیلت ثابت ہوتا ہے اور وہ صاحبِ فضیلت گھٹیا درج کانکلتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کوئی شخص مراقبات کے ذریعے سے اتنی قوتِ خالیہ کو درست کر لیتا

ہے لیکن وہ اپنی قوتِ علیہ کو درست نہیں کر پاتا اور اس کی بہیت اتنی نہیں ٹوٹی ہوتی اور اس کی بہیت اتنی منلوب نہیں ہو چکی ہوتی (چنی مطلوب ہے) جب (یہ دونوں) حظیرہ القدس

کی طرح پر پہنچتے ہیں تو اول اللہ کر کا جس نے اپنی صرف قوتِ خالیہ کو درست کیا ہے، آدھا چھوٹا ہیں نظر آتا ہے اور باقی آدھا چھوٹا قبیع دکھائی دیتا ہے۔ (یہ وہ حالت ہے جس کے متعلق قرآن

میں آیا ہے کہ) خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا (سورة قوبہ: ۱۰۲)

(دُّنْهُوْنِ نے نیک عمل اور دُوسرے بُرے عللوں کو آپس میں خلط ملکر دیا)

اس لیے سیروں لکوں میں ایسے شخص کو راہ نما بانا چاہیے جو حظیرہ القدس کا واقف ہو، نہ

ایسے شخص کو جس سے زیادہ کشف و کرامات دیکھنے میں آئی ہوں۔



تشریح اصطلاحات

احدیت : تنزلاتِ خمسہ (ابن عربی کاظمی) میں پہلا درجہ تعین۔ اس درجہ میں ذات اپا شور وجودِ مخصوص کی حیثیت پر حاصل ہوتا ہے۔ صفات کا شور مخصوص اجمالی طور پر ہوتا ہے۔ اسے "ہوت بھی کہتے ہیں۔

احالہ :

ایک عنصر کو دو مری نشکل میں بدل دینا تاکہ ایک خاص مطلب حاصل ہو جائے۔
اصحابِ اصطلاح :

وہ لوگ جن کی ملکیت اور بیمیت آپس میں مصالحت کرچکی ہوں۔

اصحابِ تجاذب :

وہ لوگ جن کی ملکیت اور بیمیت آپس میں بربر پیکار ہوں۔

اصحابِ سکر :

وہ صوفیا جن پر ہوش و آگئی کی بجائے جذب وستی کا غلبہ ہو۔

اصحابِ صحو :

وہ صوفیا جن پر خذب وستی کی بجائے ہوش و آگئی کا غلبہ ہو، یہ لوگ صاحبِ ارشاد ہوتے ہیں۔

اعیانِ ثابتہ (Fixed Prototypes)

(ابن عربی کاظمی)، اعیانِ جمیع عین، "معنی" اصل حقیقت، (One Essence)؛ اعیانِ ثابتہ

وہ تصورات یا پوشیدہ حقائق ہیں جو ذاتِ وحدت میں تنزل کے دوسرے (لاہوت) تفصیل صفات کا درجہ، میں اللہ تعالیٰ کے شور میں ارادہ کی نشکل میں ہوتے ہیں، ہر مستقبل میں وجودِ ثابتہ حاصل کر لیتے ہیں۔

اعدام متناظر :

مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کا نظریہ، اعدام جمع عدم کی صفاتِ موجودہ کے مقابل صفات کی عدم موجودگی کی کیفیت۔

الہام :

دل میں تجھیات (خیالات، ارادے) ڈال دینا۔

اول الاولی (وجودِ قصی) :

بقول شاہ صاحب اصل میں وجود ایک ہی ہے۔ اس میں مرتبہ عقل، عالم شہادت اور ذات بحث سب شامل ہیں۔ اسے وجودِ قصی یا اول الاولی کہتے ہیں۔ حقیقی موجودات ہیں، وہ اس وجودِ قصی سے صادر ہوتی ہیں۔

بسط :

حکمتِ الہی کے تحت ایک خاص نتیجہ برآمد کرنے کے لیے اس کے معاون اسباب کو دوسرے اسباب و عوامل کے ذریعہ تقویت دینا۔

بیہمیت :

چوپائے کی سی صفات

تجھلیٰ اعظم (Repercusses Permagnum)

شخصِ اکبر کا قلب آئینے کی طرح سمجھنا چاہیئے۔ اس میں شخصِ اکبر کے پیدا کرنے والے یعنی ذات بحث کا ہر ایک عکس پڑتا ہے جس سے وہ اپنے رب کو پہچانتا ہے۔ اس طرح طبعی طور پر اس کے دماغ میں اپنے رب کی ایک صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس صورت کا نام تجھلیٰ اعظم ہے۔

تجھلیٰ رحمانیہ :

تجھلیٰ اعظم میں ایک تجھلیٰ کا نام، اسے شاہ صاحب "اشور رحمانیہ" بھی کہتے ہیں۔ یہ عالم مثال میں قوتِ شالیہ کی اور آگے عالم شہادت میں مادی وجود کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔

تدریسیں:

جب ایک مخلوق کے ساتھ بہت سی اور مخلوقات جمع ہوں تو ان کے باہمی روابط کو قائم رکھنے کے لیے ان میں سے ہر ایک کا صحیح مقام مقرر کرنا، پھر ان سے کام لینا۔

تدلی :

جب تدبیر مکمل شکل میں مرتب ہو جائے یعنی شخص اکبر کا ایک چھوٹا سا نونہ بن جائے تو اس کے قلب پر بھی تحلیٰ اعظم کا ایک عکس آتا ہے۔ اسے تدلی کہتے ہیں۔

تشبیہ :

(ابن عربی کا نظریہ) ذات وحدت جب احادیث کے مقام سے مقام و احادیث پر تنزل فرماتے ہیں تو پھر اس میں تعین (Self-Determination) کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے شعور ذاتی سے شعور صفاتی کی طرف تنزل و تعین ہوتا ہے صفات بلا محدود ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ یہ بیشتر صفات اگرچہ ذات کے علیحدہ علیحدہ پہلوؤں کو ظاہر کرتی ہیں، لیکن ایک ہی ذات سے متعلق اور ایک ہی جو د کو ظاہر کرتی ہیں۔ اس اعتبار سے کوئی صفت حقیقت اللہ سے جدا نہیں، بلکہ حقیقت اللہ کا مظہر ہے۔ یہ درجہ تشبیہ ہے۔

تفہیمات (الہامات) :

تفہیمات کا لفظ امام ولی اللہ کی اصطلاح میں الہام کے مقابلے میں بلند تر تفہیم کا حامل ہے۔ قرآن حکیم میں آتا ہے: "فَنَهَمَنَّهَا سُلَيْمَانٌ" (ہم نے سلیمان کو سمجھایا) اس کا رشتہ نبوت کے علوم کے ساتھ ہے۔ علوم نبوی کی جو دھی آتی ہے وہ نبی کے ساتھ خاص ہوتی ہے۔ الہام کا ایک درجہ یہ ہے کہ نبی کے علوم کا مفہوم اس طرح سمجھ میں آجائے کہ اس میں کسی وہی بات کی سمجھ مزید الہام کی صورت میں آتی ہے۔ اس لیے کہ یہاں کوئی نئی چیز الہام نہیں ہوتی بلکہ اہم شدہ اہام کا لفظ بولا جاتا ہے، وہ اس سے دوسرے درجے کی چیز کم ہمیں چاہیئے۔

اس قسم کی تفہیمات پہلے بزرگوں کو ان کے زمانے اور تفاضلوں کے مطابق المام ہوئی ہوں گی۔
امام صاحب پر جو تفہیمات المام ہوتی رہی ہیں وہ اس زمانے کے مطابق ہیں۔
مزید برآں چونکہ امام ولی اللہ اپنے ذور کے امام الحکما بھی تھے (دورہ حکمت کے مام ہیں)،
اس لیے وہ ان تفہیمات کو براہین (عقلی دلائل) کے ذریعے سے بیان کرتے ہیں یعنی وہ اپنے
کشفی اور الہامی علوم کو جدید دور کی سائنسی تحقیقات کے ساتھ اور جدید فلسفہ کے ساتھ مم آہنگ
کر دیتے ہیں۔

تَنْزِيهٌ : (Transcendence)

(ابن عربی کا نظریہ) ذات بحث درجہ احادیث مطلق میں لا تین اور وراء الورا ہیں۔ ہر قسم
کی صفات سے بالا و مفرّہ ہیں۔ تو یہ درجہ جس میں اسکار و صفات کا اطلاق ذات پر نہ ہو کے،
درجہ تنزیہ کہلاتا ہے۔

تَنْزِيلاتٌ خَمْسَهٗ :

ابن عربی کا نظریہ ہے کہ اللہ تعالیٰ لا محدود و لا لا تین ہے۔ جب اس کی صفات نے تعین افتیا
کیا تو وہ تنزیل (أُترنا، تعین اختیار کرنا) کی راہ سے عالم شہادت کے وجود کا سبب نہیں۔ تنزیل کے
پانچ درجے ہیں احادیث، لاہوت، جبروت، عالم مثال، عالم ناسوت (عالم شہادت) انہیں
درجوں کو تنزیلات خمسہ کہتے ہیں۔ یہ پانچوں تنزیلات مرتب وحدت سے تعلق رکتے ہیں۔
ذات بحث ان سے بہت بلند اور وراء الورا ہے۔ اس کا ادراک ہمارے تصور میں بھی نہیں ممکن۔

جبروت :

تنزیلات خمسہ (ابن عربی کا نظریہ) میں تیسرا درجہ تعین یہ درجہ تعین روحی کا ہے۔ وحدت
روح یا مختلف ارواح کی نشانہ ہے۔ یہ اختیار کرتی ہے۔ یہی مقام "عالم ارواح" کہلاتا ہے۔

جوہر :

وہ چیزیں جو اپنی ذات سے قائم ہوں۔

حکمت :

حکمت یہ ہے کہ ہم جو چیزیں اپنے اردوگرد دیکھتے ہیں ان کی حقیقت سمجھ لیں اور ان میں باہمی ربط معلوم کرنے کی کوشش کریں۔

حکمتِ الٰہی : وجودِ کو ذاتِ الٰہی سے وابستہ کرنا۔ یہ حکمتِ الٰہی ہے۔

الحکمة : وہ حکماء جو نبوت کے بہترین شارح ہوتے ہیں، انہیں صدیقین کہا جاتا ہے۔ انہوں نے اپنی عقیلیت سے ان مسائل کو صحیح مانا جو انبیاء نے پیش کیے۔ اس لیے انہوں نے دعوتِ انبیاء کی فروزِ اصدیقین کی! ان صدیقین کی بدولت انبیاء کی تعلیم عوام میں پھیل جاتی ہے۔ صدیقین کے سرمایہ حکمت کو الحکمة کہتے ہیں (شاہ صاحبؒ کی اصطلاح میں)۔

حکمتِ ابراہیمی : حکمتِ ابراہیمی میں وحدتِ الوجود کا خاص مقام ہے اور انسانی عقل کا تعلق تجلیٰ اعظم سے کیا جاتا ہے۔ تجلیٰ اعظم اور انسان کے مجربحت (ذاتِ انسانی، کاہمی) تعلق ہے۔ اور اس کا تعلق ملابرائی اور حظیرۃ القدس سے بھی ہے۔ اس لیے اس حکمت کا کامنتھا نے مقصود یہ ہے کہ انسان اپنے مجربحت کو اتنی ترقی دے کر وہ حظیرۃ القدس کا رکن بن جائے۔ حکمتِ نظری سے و عمل سے، حکمتِ نظری وہ ہے جس کا تعلق محض علمِ مجرد سے ہے۔ یہ ریاضی وغیرہ۔ حکمتِ عملی وہ حکمت ہے جس کا تعلق انسان کی غلی زندگی کے ساتھ ہے جیسے انسان کا معاشی، معاشری اور سیاسی نظام۔

(Practical Reason) (حکمتِ نظری) اور (Pure Reason) (حکمتِ عملی) ہوں گے۔

حظیرۃ القدس

عالیٰ مثال میں ایک اسمبلی ہے جس میں ملابرائی اور نفوسِ ذکریہ انسانیہ بحیثیت ارکان جمع ہوتے ہیں۔ یہ اسمبلی حظیرۃ القدس (پاک بارہ) ہے۔

خطیرہ القدس کے ارکان عالم انسانیت کی محفلائی کے لیے اپنی تجارتیز دعا کی صورت میں اللہ تعالیٰ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر احکام صادر ہوتے ہیں۔ وہ احکام خطیرہ القدس پہنچنے کے بعد وہاں سے بڑا کاست کیے جاتے ہیں۔ اس کی صورت ہوتی ہے کہ جریل علیہ اسلام کے ذریعے یہ احکام مخلوق انسان کے انتہائی نیک لوگوں پر المام کر دیئے جاتے ہیں۔ نبیوں پر وحی کی شکل میں اور اولیاء پر کشف، غیبی آواز یار دیاۓ صادقہ وغیرہ کی شکل میں۔

عالم مثال میں خطیرہ القدس وہ مرکز ہے جہاں تمام انواع کے امام موجود ہوتے ہیں۔ یہی وہ نقطہ ہے جہاں تحلیٰ اعظم امام نوع انسان (انسان اکبر) سے ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام اللہ والے انسانوں کا قبلہ توجیہی مقام ہے۔

خلق :

پہلے سے موجود مادہ میں سے نئی چیز کو پیدا کر دینے کا عمل۔

خواطر :
جمع خاطر کی۔ چھوٹے چھوٹے سے خیالات جو بل کر ارادہ کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور آخر کار عمل کا باعث بنتے ہیں۔

ذات بحث :
ذات الہی اپنے تمام کمالات سمیت شخص اکبر سے عینحدہ حقیقت ہے۔ اسے ہمیشہ "غائب" یا "ذات بحث" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

رفاهیت :

انسان کے معیارِ زندگی کو بہتر بنانے کی کوشش۔

(Universum Permagnum)

شخص اکبر :
ਜہاں عالم کو جتنا بھی لماچہ رسمجاہا جاتے اسے ایک ہی جنم مانا جا ہیے۔ یہ سارا جنم ایک مستقل

چیز ہے اور اس کے اندر مختلف جسم ایسے ہیں جیسے سمندر کی موجیں۔ اس بڑے جسم (کائنات) کو مع اپنی تمام قوتوں کے شخص اکبر کرتے ہیں۔

شخص اکبر کے دو اجزاء ہیں۔ ایک نفس کل اور دوسرا نفسِ رحمانی۔ نفس کل حال (طاری ہونے والا)، اور حوصل (حاصل کرنے والا)، اور مقوم (قیام دینے والا) ہے۔ نفسِ رحمانی محل اور موضوع ہے، (جس پر صورت طاری ہوتی ہے یا جو صورت کا حامل ہے)۔

طبعیت الکل : (Universal Temperament)

شخص اکبر (پوری کائنات) کے مختلف اجزاء، مختلف شکلیں بدلتے رہتے ہیں، ان سب کی مرکزی قوت کو جوان میں جاری و ساری ہے، طبیعت الکل کرتے ہیں۔ شخص اکبر جو ایک جسم کی حیثیت رکھتا ہے میں یہ ایک خاص طبعی تقاضا کرنے والی قوت ہے، جو تمام اجزاء کو ان کی اپنی اپنی مناسب شکلوں میں تبدیل کرتی رہتی ہے۔

طسمیم الی :

مجذوج مخصوص اور عالم شہادت کے مابین عمل اور رد عمل کی عملی شکل اور اس کی تفصیل۔

(۱) (Physical Universe)

عالم شہادت

یہ مادی عالم ہے جو زمان و مکان Time & Space کی قیود میں وابستہ ہے۔ یہ اصل میں قوتِ مثالیہ سی کا تجسم (Embodiment) ہے۔ علمائے طبیعت تحقیقاتِ حالیہ کے مطابق اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ تمام مادہ ہائیڈروجن سے لے کر (Trans-Uranium) تک منفی اور مشبت برق پاروں سے مرکب ہے۔ اس لحاظ سے مجذوجینی قوتِ مثالیہ کا اثر و نفوذ مادے میں نہیں ہے۔ قوتِ مثالیہ کی قسم کی قوتوں (Energies) میں سے ایک قسم کی قوت ہے۔ حرارت، روشنی، مغناطیس وغیرہ دوسری قوتیں ہیں۔ تمام قسم کی قوتیں، آئن مٹائیں کے قل کے مطابق ایک ہی قوت کی مختلف شکلیں ہو سکتی ہیں۔

اس لحاظ سے تمام مادہ ایک ہی شے پے بناتے ہے۔

عالم ارواح (Spiritual World)

اگر کائنات میں ایک ایسا عالم مان لیا جاتے جو شخص اکبر سے وہی نسبت رکھتا ہو جو عملی صورت ہمارے دماغ سے رکھتی ہے تو اسے شاہ صاحب کی اصطلاح میں عالم ارواح کہیں گے۔ جس طرح بے دماغ کے اندر عقلی صورت مادے سے پاک ہے بالکل اسی طرح عالم ارواح اس کائنات کے اندر ہوتے ہوئے بھی مادے سے پاک ہے اور خالص تائید مداری ہے۔ عالم مثال میں عنایت اول کا پہلا عمل اُترنے کی جگہ عالم ارواح ہی ہے۔ یہ عالم مثال کا اعلیٰ طبقہ ہے۔

عالم مثال (Supera Material World)

جس طرح چھوٹے سے چھوٹے جانور میں خیال کی قوت ہے اس طرح پوری کائنات لعین شخص اکبر کی ایک بہت بڑی قوتِ خیال ہے اسے عالم مثال کہتے ہیں۔ عالم مثال نیم مادی عالم (Semi-Material World) ہے۔ ہر چیز جو عالم شہادت میں مادی طور پر ہے، اس کا ایک نقشہ عالم مثال میں موجود ہے۔ عالم مثال کی شخص اکبر سے وہی نسبت ہے جو خیالی صورتوں کی ہمارے دماغ سے ہے۔ ابن عربی کے نظریہ تنزلاتِ خمسہ میں یہ چوتھا درجہ تعین ہے۔ اس درجہ میں اعیان ثابتہ ایک فالص اور متعین شکل اختیار کر لیتے ہیں جیسے عمارت بننے سے پہلے اس کا نقشہ۔

عرض :

وہ چیزیں جو دُسری چیزوں کے سماںے قائم ہوں، اپنی ذات پر قائم نہ رہ سکیں۔

عملِ خلیق : طبیعتِ جدیدہ میں اشعة فضائية (Cosmic Rays) کے مستقل خیال کیا جاتا ہے کہ کائنات کے کسی بعید گوشے میں مادے کی ان کی مدد سے تخلیق ہو رہی ہے یعنی ایکٹران، پروٹون اور نیوٹرون

وغیرہ کے طنے سے جو جاہر (Atoms) پیدا ہوتے ہیں، یہ فضائی بخوبی انکے باقی (Fall Outs) ہیں۔ یہ ساری کائنات میں پھیل ہوئی ہیں۔ یہ کرنیں اتنی زیادہ نفوذ کرنے والی ہیں کہ پانی کے اندر سو فٹ تک اور زمین کے اندر چاپس فٹ تک نفوذ کر جاتی ہیں۔ اس طرح کائنات کے کسی بعید گوشے میں مادہ بن رہا ہے۔

بانکل یہی تصور شاہ صاحبؒ کے ہاں بھی عمل تخلیق کا ہے۔ وہ بھی یہی سمجھتے ہیں کہ اشعة فضائية (فضائی بخوبی)، اشعد رحمانیہ کی طرف سے منتقل ہو کر کائنات کی طرف آتی ہیں اور مسل مادی افیاء کا وجود پیدا ہو رہا ہے۔

اس عمل تخلیق کے بعد مادے میں عمل ارتقاء جاری ہوتا ہے مثلاً سماں سے نظم اُسمی کا پیدا ہونا اور نظام اُسمی میں کسی تیاریے یا سیاروں پر زندگی کا رُونما ہونا۔ یہ عمل تخلیق ہی کا اظہار ہے۔ ذات بحث سے بے شک عالم شہادی (کائنات، شخص، اکبر) وجود میں آیا، لیکن اس کی شکل یوں ہوئی کہ ذات بحث کے کمالات کو نیز نے اپنے کمالات کا ظہور ذات بحث کے عالم خیال میں کیا اور اس عالم میں ذات بحث کے ارادے نے عمل کر کے اس کی حکمت کے مطابق اڑکیا اور اس کا خیال شخص اکبر (کائنات) کا مولن (مکان) بنا۔ گویا ذات بحث اور شخص اکبر کے درمیان کمالات کا ظہور یعنی مرتبہ عقل ایک شرط لازم ہے۔ اسی طرح ذات بحث کے کمالات شخص اکبر (عالم شہادی، کائنات) میں براوراست اڑنیں کرتے بلکہ تجذیبات کے ذریعے سے جو مجرد محسن کی صفات کی حامل ہیں، عالم مادی یا عالم شہادت میں تصرف کرتے ہیں۔

عنایت اولیٰ :

اس سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ ارادہ اول ہے جو اس نے ابلاغ و تخلیق کے عمل کے وقت اپنی ذات بحث سے مرتبہ عقل کی طرف منعکس کیا۔ بالفاظ دیگر عنایت اولیٰ سے مراد ذات بحث کا ارادہ ہے جو مرتبہ عقل میں آ کر وضاحت اور تعین حاصل کرتا ہے۔ اس کے بعد شخص اکبر کے مرتبہ میں آ کر وجود جسمانی حاصل کر لیتا ہے۔

عنایت اللہ، عنایت الرحمٰن

صفاتِ الٰیہ میں ایک دور کے لیے فیصلہ ہوتا ہے، اس دور میں جو کچھ ہونا چاہیے وہ سب علیحدہ متعین ہو جاتا ہے۔

امام ولی اللہ کی اصطلاح میں اسے عنایتِ الٰیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ عام اہل علم اسے ارادہِ الٰیہ کہتے ہیں لیکن امام صاحب کی حکمت کی رو سے ارادے کا لفظ صحیح نہیں ہے۔ ارادہِ الٰیہ کی قسم کا حدوث (نسی بات پیدا ہونے کی شان) ضروری ہے۔ حالانکہ وہ مقام ارادے میں ایک قسم کا حدوث (نسی بات پیدا ہونے کی شان) ضروری ہے۔ اس میں حدوث کا امکان نہیں ہے۔ ایسا ہے کہ جو کچھ وہاں متعین ہوا ہے ازلي وابدي ہے۔ اس میں حدوث کا امکان نہیں ہے۔

اس لیے اسے عنایتِ الٰیہ کہا جاتا ہے۔

الرحمٰن کی جو تجلی عرش پر ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ عنایتِ الٰیہ کی تجلی بھی آتی ہے اس کے ساتھ قلبِ الرحمٰن کی تجلی کسی کامل کے قلب پر ہوتی ہے تو عنایتِ الٰیہ کی تجلی بھی اس کے ساتھ ہے اس تجلی کے ذریعے سے انسان کو سمجھا دیا جاتا ہے کہ اس طرح کھانا، پینا اور سوچنا میں آتی ہے۔ سمجھنا اور ترقی کرنا مقدر ہو چکا ہے۔ اس کے خلاف ہو ہی نہیں سکتا۔

عنایتِ الٰیہ کے فیضان سے دل میں جو نور آتا ہے۔ اس سے وہ چیز منکش ہو جاتی ہے اور لیقین پیدا ہو جاتا ہے۔

فیضان

ان اذان قلب میں اللہ کی محبت موجود ہے۔ اس جذبہ کو ترقی دی جاتی ہے تو ایسی حالت پیدا ہو جاتی ہے کہ عرشِ عظیم کی تجلی کا عکس اس میں ہو ہونا یاں ہو جاتا ہے۔ اسے فیضان کہتے ہیں۔ (یعنی عرشِ الٰہ کی تجلی کا فیضان)۔

اس کی تاثیر اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ قلب کی سب قوتیں اس سے مقتور ہو جاتی ہیں۔ اب وہ وقت حکام کرتی ہے اسے الٰہی حکام کہا جاتا ہے۔

رحمٰن کی وجہی عرش پر ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ عنایتِ الٰہی کی تجلی بھی آتی ہے۔ اس لیے الرحمن کی تجلی کسی کامل انسان کے دل پر پڑتی ہے تو عنایتِ الٰہی کی تجلی بھی اس کے ساتھ قلب میں آتی ہے۔ اس تجلی کے ذریعے سے انسان کو مجاہدیا جاتا ہے کہ اس طرح کھانا پینا سوچنا، بھنا اور ترقی کرنا مقدر ہو چکا ہے۔ اس کے خلاف ہو ہی نہیں سکتا۔

عنایتِ الٰہی کے فیضان سے دل میں جو رُور آتا ہے اس سے وہ چیز منکشف ہو جاتی ہے اور یقین پیدا ہو جاتا ہے۔

بہت سے لوگ ہیں جو ان فیضانی علوم کو بیان نہیں کر سکتے، انہیں ان علوم کو بیان کرنے کی طاقت بھی نہیں ہوتی، لیکن امام دل اللہ کے قلب پر جن علوم کا فیضان ہوا، ان کا فیضان زبان کی طرف بھی ہوا۔ گویا ان علوم کو بیان کرنے والے الفاظ بھی انہیں اس فیضان کی طرف سے سمجھائے گئے ہیں جس نے وہ علوم سمجھائے ہیں۔

امام صاحب کو وقتِ بیانیہ کے علاوہ وقتِ تحریر بھی دی گئی ہے، گویا وہی فیضانِ الٰہی پاہنچ کی انگلیوں کی طرف بھی منتقل ہوا، اور علوم کتابوں کی شکل میں ضبط تحریر میں آگئے۔

امام صاحب کی تمام کتابیں انہی تفہیماتِ الٰہی اور فیضانِ الٰہی کا نتیجہ ہیں اور ان میں عنایتِ الٰہی کی تجلیات کا عکس ہے اور دوسرے جدید کے لیے اللہ تعالیٰ کے جو فیصلے ہیں وہ تقریباً اسیں موجود ہیں۔

قبض :

وہ قوتیں جو اللہ تعالیٰ کے علم میں مصلحتِ عامہ کے خلاف کام کر رہی ہوں، انہیں روک دینا۔

قوتِ مثالیہ :

تجھلیِ عظم میں نے سکلی ہوئی اشعر رحمانیہ عالم مثال میں اکر قوتِ مثالیہ کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔

اور پھر عالم شہادت میں آکر مادی وجود اختیار کر لیتی ہیں۔
 قوتِ مثالیہ وہ وقت ہے جو نوری کائنات (شخص اکبر) میں بھیل ہوتی ہے۔ اس کی مثال قلب
 کی سی ہے جو خون کو پورے جسم کے اندر حرکت دیتا ہے۔ بقول شاہ صاحبؒ یہ وہ وقت ہے
 جس سے معنوی اشیا۔ (ایک قسم کی) جہانیت حاصل کر لیتی ہیں اور جہانی اشیاء معنوی قوت
 افتیار کر لیتی ہیں۔

لَاهُوت :

تیز لاتِ خمسہ (ابن عربی کاظمی) میں دوسرا درجہ تعین۔ اس درجہ میں ذات کو اپنا شور
 اس انداز میں ہوتا ہے کہ اس میں لامتناہی صفات موجود ہیں۔ یہاں صفات تفصیل طور پر
 واضح ہوتی ہیں اور اپنے ظہور کا تقاضا کرتی ہیں۔

لطیفۃ جوارح :
 وہ لطیفۃ جس کا تعلق انسان کے اعتنائے بدنی اور اعمال جہانی سے ہے۔ یہ شاہِ حب
 کا دیگر لطائف پر اضافہ ہے۔

مجزدِ محض :
 ذات بحث کی تجھی جو قوتِ مثالیہ کے واسطے سے عام شہادت میں عمل کرتی ہے۔ یہ
 ذات بحث کی تجھی جو قوتِ مثالیہ کے واسطے سے عام شہادت میں عمل کرتی ہے۔ یہ
 مادی صفات سے قطعاً مُبْرَأ ہے۔ قوتِ مثالیہ میں دونوں پہلو پوچھے جاتے ہیں۔ اس کا ایک
 پہلو مادے سے تعلق رکھتا ہے اور دوسرا عالم اڑاوح سے۔ اس لمحاظے سے قوتِ مثالیہ مجذدِ
 محض ہے۔ صرف مجذد عن المادہ ہے۔ طبیعت جدیدہ میں اس کی مثال ایم کے مرکزے
 نہیں ہے۔ منفی پر جذباتی کے متعلق علمائے طبیعت کہتے ہیں کہ وہ کبھی الیکٹرون
 (Neucleous) کی بے جس کے متعلق علمائے طبیعت کہتے ہیں کہ وہ کبھی الیکٹرون
 (Electrons) اور کبھی پروٹون (Protons) کی شکل اختیار کرتا ہے۔ ان میں سے الیکٹرون
 منفی پر جذباتی ہے اور پروٹون کا تعلق مرکزے (Neucleus) کے ساتھ ہوتا ہے جو ایم کی صلی ہے۔
 مجذد یعنی عالم مثال اور روحانی عالم ہے جو مادیت سے مادر ہے۔

مرتبہ عقل :

عالم شہادت کیسے وجود میں آیا؟ یہ مرتبہ عقل کا نتیجہ ہے۔ ذات بحث سے مرتبہ عقل کا صدر ہوا۔ ذات کے لیے کسی نہ کسی صفات کا ہونا ضروری ہے۔ جو چیز وجود میں آئی ہے اس کی صفات بھی ہوں گی، یہ صفات مرتبہ عقل کی ملائی ہیں۔ صفات کا صدور اقتفائے ذات ہے۔ یہ داخلی ہے خارجی نہیں۔ جس طرح دو اور دو چار ہوتے ہیں، دو چار کا جزو ہے، چار میں دو شامل ہے۔ باہر کے کسی نے نہیں شامل کیا۔ اس کی ذات کا اقتفائے ہے یا ذاتی تقاضا ہے یعنی چار ہونا تقاضا کرتا ہے کہ اس میں دو شامل ہوں۔ جس طرح روشنی سورج نے نکلتی ہے جو سورج کا ذاتی تقاضا ہے۔ ایسے ہی ذات بحث سے صفات نکلتی ہیں اور مرتبہ عقل ذات بحث کا ذاتی تقاضا ہے۔ جب تک کمالات ذات بحث کے اندر مضمون ہوتے ہیں، وہ اسمائے کو نہیں یا اسمائے الیہ کملاتے ہیں۔ جب ان کا صدور و ظہور ہوتا ہے تو وہ صفاتِ الہمیہ کملاتے ہیں اس موطن میں یہ مرتبہ عقل میں شمار ہوتے ہیں۔

طلاء علی :

یہ بلند مرتبہ فرشتوں اور اعلیٰ درجے کے انسانوں پر مشتمل ایک جماعت ہے جو خلیلۃ القدس میں آپس میں ملتے ہیں اور کائنات خصوصاً انسانیت متعلق اپنے فیصلے دعاوں کی شکلوں میں اللہ تعالیٰ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

ملکیت :

فرشتوں کی کسی صفات۔

ناسوت :

تزلیلاتِ خمر (ابن عربی کاظمیہ)، میں یہ پانچوں درجہ تینیں ہے۔ اس درجہ میں ذاتِ وعدت نے نزول کرتے کرتے اپنی اعیانِ ثابتہ کو عالم مثالی کے نقشہ کے مطابق جسم کی مادی شکل میں ظہور فرمایا۔ عام اصطلاحِ فلسفہ میں اس سے مراد عالم شہادت ہے۔

نسمہ:

حرارتِ غریبی۔ انسان کا وہ بلکا سامنے جو اس میں حیوانی قوت برقرار رکھتا ہے۔ یہ انسان کی رُوح بیوانی سے عبارت ہے جو جسم میں طبعی عناصر کے عمل اور ردِ عمل سے پیدا ہوتی ہے۔

نفسِ کل اور نفسِ رحمانی :

جیسے ہر ایک انسان میں رُوح ہے جو اس کے علم اور ارادے کی مالک ہے۔ اس بُٹے جسم کائنات (شخص اکبر، ایک رُوح مان لی جائے تو اسے نفسِ الکل کہیں گے) شخص اکبر کے دو اجراء ہیں: نفسِ کل اور نفسِ رحمانی۔

نفسِ کل حال (طاری ہونے والا) محصل (کرنے والا) اور مقوم (قیام دینے والا) ہے۔ نفسِ رحمانی محل اور موضوع ہے۔ جس پر صورتِ طاری ہوتی ہے یا جو صورت کا عامل ہے، کسی شے کی ایک صورت ہوتی ہے اور دوسرے اس کا ہیولی جس پر وہ صورتِ طاری ہوتی ہے۔ صورت کا ترکیب ہے مثلاً پانی یا ہوا، اور ان کے الگ الگ خواص ہوتے ہیں۔ لیکن ہیولی کا کوئی نام نہیں ہوتا۔ صورت کی انتہا کو نفسِ کل اور ہیولی کی انتہا کو نفسِ رحمانی کہتے ہیں۔

نفسِ ناطقہ: شخصی صورت جس کے باعث فرد انسانی وہ فرمدھا جاتا ہے۔ اس کا قیام رُوح اور نمر کے درمیان ہے۔ نفسِ ناطقہ رُوح سے حکم لیتا ہے لیکن نفسِ ناطقہ نہ پر تصرف کرتا ہے۔

وحدتِ الوجود: یہ نظریہ کہ وجودِ اصل میں ایک ہی ہے اور وہ وجودِ اللہ کا ہے۔ اللہ کے سوا ہر دوسری شے اللہ کا مظہر ہے۔ اسے ہر اوست بھی کہتے ہیں۔

ہمہ اندر اوست: دیکھیں، احادیث۔

(ابنِ عربی)، یہ نظریہ کہ کائناتِ اللہ تعالیٰ کے وجود کو مدد و نیں کرتی۔ خدا کائنات کے اندر نہیں ہے، وہ تو کائنات سے بھی دراء الوراء ہے۔ ہاں کائنات خدا کے اندر ہے۔

آخر متمامیہ

جیا کہ اس کتاب کے شروع میں ہی واضح کر دیا گیا تھا، یہ کتاب شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے فلسفہ ما بعد الطبیعت کا مجرد بیان ہے۔ کائنات، خدا اور انسان متعلق شاہ صاحب کے تصورات، افکار، نظریات اور عقائد کو کھوول کر بیان کرنے کی ایک کوشش کی گئی ہے۔ یہ نمکن تھا اور نہ ہی مناسب کہ راقم شاہ صاحب کے نظریات میں اپنے ذاتی نظریات کی ملاوٹ کر دے اور قاری کے لیے یہ جانا ہی دشوار ہو جاتے کہ کہاں کہاں شاہ صاحب کے عقائد بیان کیے گئے ہیں اور کہاں کہاں صاحب مقام اپنی ذاتی رائے بیان کر رہا ہے۔

ہر چند کہ شاہ صاحب تاریخ اسلام کی انتہائی عظیم شخصیت ہیں۔ مفسر، محدث، فقیر، مجتهد، امام، مجدد، مصلح، ادیب، شاعر، نقاد۔۔۔ ایک تاریخ ساز شخصیت ہیں، لیکن تنقید سے بالا ہرگز ہرگز نہیں۔ ہر چند کہ ان کے فلسفہ ما بعد الطبیعت کا منبع و مصدر کتاب و سنت ہے لیکن کسی جگہ قاری محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ان کے بہت سے تصورات ان کی عقوریت کا شاخانہ ہیں یا ان کے کشف و مشاهدہ پذیبی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیں ان کے ہاں اصطلاحات کے ایک طویل گورکھ دھندرے سے دوچار ہونا پڑا۔ راقم کی نظر میں افکار و تصورات کا یہ پورا نظام محل نظر ہے اور کتاب و سنت کی روشنی میں اس پر نقد و نظر کیا جاسکتا ہے۔

اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا، اس کی توفیق شامل حال رہی اور اپنی علمی لے مائی گی کا احساس زیادہ سنت تک حاصل و مانع نہ رہا تو یہ کام بھی راقم کے ہاتھوں جلد ہی سرانجام ہو گا۔

وَمَا تُوفِيقَ إِلَّا بِاللَّهِ، سَبَعَانِ رَبِّ الْعَزَّةِ عَمَّا لِصَفْعُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمَرْسَلِينَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالصَّلَاةُ وَالصَّلَاةُ عَلَى سَيِّدِ الْمَرْسَلِينَ مُحَمَّدٌ

وَعَلَى آللَّهِ وَاصْحَابِهِ اجمعِينَ - آمِينَ !



كتابات

۱. ابن حجر، حافظ، علامہ، نخبۃ الفکر، مترجم اردو: محمد زکی لاہور۔ ادارۂ اسلامیات۔ سن ندارد
۲. ابن عربی، مجی الدین شیخ، فصوص الحکم، مترجم اردو: حافظ برکت اللہ کراچی، اقبال پبلیشورز سن ندارد
۳. ابو یکبر بن البرائی، امام، الکلبازی، تعرف، مترجم اردو، ڈاکٹر پیر محمد حسن، لاہور المعارف ۱۳۹۱ھ
۴. ابوالحسن علی ندوی سید، تاریخ دعوت و عزیمت حصہ اول تاسوم بکھنڑو والعلوم ندوۃ العلماء ۱۹۴۳ھ
۵. ابوسعید فاروقی مجددی، مولانا۔ ہدایت الطالبین، کراچی، ادارۂ مجددیہ ۱۹۴۵ء
۶. آزاد، ابوالکلام، فلسفہ، لاہور مطبوعاتِ چان، ۱۹۶۳ء
۷. بشیر احمد شیخ، ارتفاقات معاشریہ، لاہور ادارۂ حکمت الاسلامیہ ۱۹۶۹ء
۸. تحالی، اشرف علی مولانا، امداد المشاق، لاہور مکتبہ اسلامیہ، سن ندارد
۹. خصوص الحکم فی حل فصول الحکم، تھانے بھوون، اشرف المطابع، سن ندارد
۱۰. شریعت اور طریقت، کراچی مکتبہ تھانوی، سن ندارد
۱۱. البینۃ الطربی فی تزییہ ابن العربی، تھانے بھوون، اشرف المطابع ۱۳۳۶ھ
۱۲. مواعظ اشرفیہ، کراچی، مکتبہ تھانوی، سن ندارد
۱۳. حن علی، ملک۔ تعلیمات مجددیہ، شرق پور انجمن اشاعتہ التوحید والستہ ۱۹۶۵ء
۱۴. جیلانی، غلام حسین، شاہ ولی اللہ کی تعلیم، حیدر آباد شاہ ولی اللہ اکیڈمی ۱۹۶۳ء
۱۵. جیلانی، عبدال قادر سید، غذیۃ الطالبین، مترجم اردو مولانا احمد مدرسی لاہور خالہ مقبول پبلیشورز ۱۳۹۳ھ
۱۶. جیلانی، عبدال قادر سید، الفتح الربانی، مترجم مولانا عاشق اللہ میر عظی، کراچی، مدینہ پینگ کپنی ۱۹۳۳ء
۱۷. جیلانی، عبدال قادر سید، فتوح الغیب (عربی) خلفار (مصر) مطبع مصطفیٰ البابی، ۱۹۶۰ء
۱۸. دریابادی، عبدالماجد، مولانا، تصویں اسلام، لاہور المعارف ۱۳۹۲ھ

- ۱۹- ذوق، محمد سعید، بستر دلبران، کراچی، مخلص ذوقیہ، ۱۴۸۸ھ
- ۲۰- راغب اصفهانی، امام، مفردات القرآن، مترجم اردو مولانا محمد عبدہ، لاہور اہل حدیث اکادمی ۱۹۷۱ء
- ۲۱- روحی، اصغر علی، مولانا، مانی الاسلام جلد اول و دوم، لاہور، منظور عالم پریس ۱۹۵۰ء
- ۲۲- رومی، جلال الدین مولانا، شنبی مولوی معنوی، لکھنؤ، قول کشور، ۱۹۳۴ء
- ۲۳- سرور، محمد پروفیسر، ارمغان شاہ ولی اللہ، لاہور ادارہ ثقافتِ اسلامیہ ۱۹۷۱ء
- ۲۴- سرور، محمد پروفیسر، مولانا عبداللہ سندھی، لاہور سندھ ساگر اکادمی ۱۹۶۹ء
- ۲۵- سندھی، عبداللہ مولانا، شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، لاہور سندھ ساگر اکادمی ۱۹۷۳ء
- ۲۶- "، اردو شرح حجۃ اللہ البالغہ، جلد اول، لاہور مکتبہ بیت الحکمت ۱۹۵۰ء
- ۲۷- "، قرآن فکر انقلاب، لاہور، ادارہ حکمت اسلامیہ ۱۹۵۹ء
- ۲۸- "، قرآن اصول انقلاب، لاہور ادارہ حکمت اسلامیہ سن ندارد
- ۲۹- "، قرآن جنگ انقلاب، لاہور، مکتبہ رشید ارشد
- ۳۰- "، قرآن عنوان انقلاب، لاہور، مکتبہ رشید ارشد
- ۳۱- "، قرآن اساس انقلاب، لاہور، مکتبہ رشید ارشد
- ۳۲- "، قرآن دستور انقلاب، لاہور، مکتبہ رشید ارشد
- ۳۳- سہروردی، شب الدين شیخ، عوارف المعارف، مترجم اردو: حافظ رشید ارشد، لاہور شیخ غلام علی اینڈنسن ۱۹۷۵ء
- ۳۴- عبدالباری ندوی، ذہب اور سائنس، لاہور، مکتبہ رشید ارشد ۱۹۷۳ء
- ۳۵- عبدالعزیز محدث دہلوی، تفسیر عزیزی پارہ علم، کراچی، سعید کتبی، سن ندارد
- ۳۶- عبدالحکیم اے۔ اے خواجہ، حقیقت وحدت الوجود، لاہور، قاسم نشر پبلیشورز ۱۹۷۲ء
- ۳۷- عنایت اللہ خان، محمد مولانا، مقامات ارشادیہ، رامپور، خانقاہ عنایتیہ، ۱۹۷۴ء
- ۳۸- غزالی، امام، احیائی علوم الدین، جلد اول تا چارم، مترجم اردو: مولوی محمد احسن صدقی
- ۳۹- "، ملک سراج الدین اینڈنسن سن ندارد

- ب۔ غزالی، امام کیمیائے سعادت، مترجم اردو: نائب نقوی، لاہور رشیغ غلام علی اینڈ نیشنل سن ندارد
- ۳۱۔ غزالی، امام منہاج العابدین، مترجم اردو، عابد الرحمن صدیقی، کراچی کلام کپنی، سن ندارد
- ۳۲۔ غلام فرید، خواجہ، حضرت۔ دیوان فرید (سلطانی کافیاں) مترجم و شارح: عزیز الرحمن ،
بہاول پورہ، عزیز المطابع ۱۹۷۲ء
- ۳۳۔ فاروقی، برهان احمد ڈاکٹر، مجدد کاظمی ترجید، لاہور آئینہ ادب ۱۹۷۳ء
- ۳۴۔ الفاسی، المفری، امام محمد بن سلیمان، جمع الفوائد (عربی)، لاہور، مکتبۃ المعارف العلیہ، سن ندارد
- ۳۵۔ محنی، شمس الدین، شاہ ولی اللہ کے عمرانی نظریے۔ لاہور، سندھ ساگر اکادمی ۱۹۶۸ء
- ۳۶۔ مجدد الف ثانی، احمد سہنی، شیخ، اثبات النبوة (تحقیق النبوة) کراچی ادارہ مجددیہ ۱۹۶۸ء
- ۳۷۔ " " " " معارف لدنیہ "
- ۳۸۔ مجدد الف ثانی، احمد سہنی، شیخ، اثبات النبوة (تحقیق النبوة) کراچی، ادارہ مجددیہ ۱۹۶۸ء
- ۳۹۔ مجدد الف ثانی، احمد سہنی، شیخ مکتوبات امام ربانی، مترجم اردو: قاضی عالم الدین
لاہور منزل نقشبندیہ، سن ندارد
- ۴۰۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، سید، تجدید داحیائے دین، لاہور اسلامک پبلیکیشنز ۱۹۷۰ء
- ۴۱۔ مودودی، ابوالاعلیٰ، سید، مسئلہ جبر و قدر، پچھانکوتھ دارالسلام ۱۹۷۳ء
- ۴۲۔ مهر علی، پیر شاہ، ملفوظاتِ مہریہ، گولڑہ خانقاہ گولڑہ ۱۹۷۳ء
- ۴۳۔ میر علی، پیر شاہ، میر منیر، گولڑہ خانقاہ گولڑہ ۱۹۷۳ء
- ۴۴۔ ولی اللہ امام محدث دہلوی، الطاف القدس (فارسی) گورنوارہ مدرسہ نصرۃ العلوم ۱۹۶۳ء
- ۴۵۔ " " " " الفاس العارفین، مترجم اردو: محمد فاروق قادری، لاہور المعارف ۱۹۷۳ء
- ۴۶۔ " " " " جمیل اللہ بالغ، حصہ اول و دوم، مترجم: مولانا عبد الحق حقانی
اصح المطابع، سن ندارد
- ۴۷۔ " " " " مکتب مدنی، مترجم اردو، حنفی ندوی. لاہور ادارہ ثقافت اسلام ۱۹۴۵ء
- ۴۸۔ " " " " البدور البازنغر، عربی، جیدر آباد، اکادمیہ شاہ ولی اللہ الدھلوی ۱۹۷۰ء
- ۴۹۔ " " " " تاویل الاحادیث، عربی ۱۹۷۴ء

- ٤٠ - ولـ اللـ دـ مـ حـ دـ بـ لـ نـ . التـ يـ اـ تـ الـ يـ . اـ بـ اـ اـ اـ دـ دـ عـ بـ حـ يـ رـ آـ بـ اـ اـ كـ دـ يـ شـ اـ وـ لـ شـ الـ صـ . ١٩٤٣
- ٤١ - " سـ طـ مـ اـ تـ . فـ اـ سـ اـ . ١٩٤٣
- ٤٢ - " لـ مـ عـ اـ تـ ، عـ لـ بـ . سـ نـ دـ اـ رـ . ١٩٤٣
- ٤٣ - " المـ قـ اـ لـ الـ وـ فـ مـ ةـ فـ الـ صـ يـ اـ عـ بـ . ١٩٤٣
- ٤٤ - " هـ مـ عـ اـ تـ ، عـ رـ بـ . ١٩٤٣
- ٤٥ - فـ يـ ضـ اـ لـ خـ مـ يـ . الـ اـ بـ وـ رـ ، دـ اـ رـ دـ حـ كـ مـ تـ اـ سـ لـ ا~ مـ يـ . سـ نـ دـ اـ رـ . ١٩٤٣
- ٤٦ - بـ جـ يـ رـ يـ ، عـ لـ ، سـ يـ دـ اـ تـ اـ كـ نـ بـ نـ جـ شـ . كـ شـ ا~ لـ تـ دـ بـ . مـ تـ رـ جـ ا~ دـ دـ ، حـ يـ حـ ا~ لـ دـ رـ كـ هـ قـ ا~ شـ . الـ ا~ هـ بـ رـ شـ غـ ا~ مـ حـ يـ يـ ا~ يـ دـ نـ زـ . سـ نـ دـ ا~ رـ . ١٩٤٣
- ٤٧ - سـ يـ حـ ا~ مـ نـ يـ رـ يـ ، ا~ حـ دـ شـ . مـ كـ تـ بـ ا~ تـ صـ دـ يـ . جـ حـ نـ ا~ قـ ا~ دـ دـ دـ حـ يـ رـ آ~ بـ ا~ د~ نـ يـ مـ نـ دـ يـ فـ دـ دـ كـ يـ . سـ نـ دـ ا~ رـ . ١٩٤٣

فہرست مؤلفات داکٹر ملک غلام مرتضی

- (۱) وجود باری تعالیٰ اور توحید۔ (۳۸۰ صفحات)
- (۲) انسائیکلو پیڈ یا بریٹنیکا میں اسلام اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بہتاً تات (۹۵ صفحات)
- (۳) خطباتِ حرم (حرم نبوی)، مدینہ منورہ میں درس، طلبی و ثبوت تعاریف اور علمی مقالا۔ (۸۸ صفحات)
- (۴) حقیقتِ دعا (۵۲ صفحات)
- (۵) احیائے دین کی اساس (۲۳ صفحات)
- (۶) توبہ کی حقیقت (۲۷ صفحات)
- (۷) جرائم کے اسباب (۱۸ صفحات)
- (۸) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شادیاں اور ان کا پس منظر (۲۲ صفحات)
- (۹) نشہ اور اس کا حتیٰ علاج (۱۹ صفحات)
- (۱۰) مقصدِ حیات اور اس کا حصول (۳۳ صفحات)
- (۱۱) شاہ ولی اللہ کا فلسفہ ما بعد الطیعات (زیرِ طبع)
- (۱۲) اذکار نبویہ (۱۱ صفحات)
- (۱۳) وجود اللہ سبحانہ، والتوحید (۲۳ صفحات)
- (۱۴) دائرة المعارف البریطانیہ میں الجہل والتضليل (۸۰ صفحات)
- (۱۵) تبصرة وذکری (ابحوث العلیمیہ عن مسائل اقتصادیہ و اجتماعیہ (۲۰۰ صفحات)
- (۱۶) الاحادیث الصحیحة من الاذکار النبویہ (تحت الطبع)

انگریزی

- 17 Tnycyclopaedia Bitannica between Ignorance and Dishon
18. Research Papers on Socio Economic System of Islam
19. Human Capital - A Neglected Resource
20. Cnsis of Identity
- 21 Philosophy of Repentance
- 22 Understanding Islam (T.V Programmes, under point)

صفحات

۲۹.

وجود باری تعالیٰ اور توحید

۱۰۰

انسانیکلو پیڈیا میں اسلام اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بہتانات

۵۳

۳۶

نشہ اور اس کا حتمی علاج

۲۳

ایسا ہے دین کی اساس

۲۲

معقصہ حیات اور اس کا حصول

۱۹

جرائم کے اسباب

۲۲

رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شادیاں اور ان کا پس منظر

۱۳

عظمت، شہید

۱۳

اقبال کا فلسفہ خودی

۲۵

نبوتِ محمدی پر عقلی ذلائل

۳۱

سرکار کی بیشت سے انسان نے کیا پایا

۲۲

قرآن کا تصور، تہذیب

۱۴

پیغامِ اقبال

۱۹

تو می شخص

۹۰

نشرت سے تعاریر (۱۳ عدد)

حجۃ اللہ البالغ ، فلق و مرقت ، فسبط نفس ، ما و رمضان ، صبر و استعانت کا معلم روزہ روزے کا انسانی بیرت میں کردار ، مولانا فضل حق خیر آبادی ، بنو عباس کا دور ، خوش کلامی ، قصہ آنکھ علیہ اسلام ، فسبط و تحمل ، اسلام اور معاشرتی ذمہ داریاں ، اسلام کا اقتصادی نظام

المسؤوليات باللغة العربية

مدد المفهومات

٤٥٠

١ - وجود الله سبحانه وتعاليه

٢٥

٢ - دائرة المعارف البريطانية بين الجهل والتفلل

٢٢

٣ - محمد زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم

٢٢

٤ - المذكرات من النساء في النبي

١٩

٥ - كيف أقام الرسول صلى الله عليه وسلم أول دولة إسلامية

٤٥

٦ - ذكر الله

١٦

٧ - لماذا نجتوى على المأسي

٢٣

٨ - حقيقة الستنة

٣

٩ - حدثت المهدى

٢٨

١٠ - أسباب نكبة المسلمين في رمضان المأسي

٢٥

١١ - الإسلام ودولة الرفاهية

٢٢

١٢ - رأس المال البشري - هذا المسود المهم

وجود باری تعالیٰ اور توحید

- اللہ تعالیٰ کے وجود پر عقلی و منطقی و علمی و سائنسی دلائل و براصین اور قرآن و سنت کی روشنی میں توحید کا صبح نصوح
- وجود باری تعالیٰ پر شواہد:
 - تخلیق کائنات، حادثہ یا منصوبہ، تخلیق انسانی، ربوبیت
 - براصین عقیلہ: برهان تکوینی، برهان عایت، برهان اخلاق
 - استدلال قرآنی: قرآن کا نصوح خدا، اعجاز قرآنی، اعجاز حدیث
 - کائنات کا نصوح جدید: ڈارون کے نظریہ ارتقاء کسٹیلزام اور سو شلزم کا رد

توحید: حقیقت توحید، حقیقت شرک، اقسام شرک، اسباب شرک، لا الہ الا اللہ کے مطالب و مفاصیم۔
ایمان و کفر کی حقیقت۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اے یکلو پیڈیا برٹینی کائیں

اسلام اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بہتانات

- چھالت اور بعض پر مبنی ۲۳ الزامات اور غلط بیانیوں کا مدلل جواب
- کیا احادیث نبویہ دوسری صدی ہجری میں تحریر میں لائی گئیں؟
- کیا احادیث نبویہ تاریخی طور پر انا قابل اعتماد اور غیر اہم ہیں؟
- کیا پرده کی رسم حضور اکرم کے انتقال کے بعد عراق میں شروع ہوتی؟
- کیا اسلام کا لصورت یہودی و مسیحی روایات اور زمانہ جاہلیت سے مانوذ ہے؟
- کیا رسول اکرم کے پاس سواتے قرآن کریم کے اور کوئی صحیحہ نہ تھا؟
- کیا بچہاد کے لصورت میں بعد کے زمانے میں کچھ ترمیم کی گئی؟
- کیا قرآن کریم کی رو سے عدل ناممکنات میں سے ہے؟
- کیا اسلام ایک عورت سے پیک وقت کی مردوں کی شادی اور اختلاف انساب کی طرف لے جاتا ہے؟

ان کے علاوہ کتنی دیگر الزامات اور ان کے جواب

پروفیسر ڈاکٹر ملک علام مرتفعی



مصنف کا تعارف

- ۲۹ جنوری ۱۹۴۱ء بمقابلہ یکم محرم

الحرام ۱۳۶۰ھ بروز بده بہاول پور شہر میں پیدا ہوئے۔

- سکول اور کالج کی باقاعدہ تعلیم کے ساتھ ساتھ عربی، فارسی اور دینی تعلیم علماء کبار سے حاصل کی۔ مولانا مفتی فاروق احمد صاحب، شیخ الحدیث جامعہ عباسیہ بہاولپور، مولانا محمد ناظم ندوی صاحب شیخ الجامعہ بہاول پور، مولانا عبدالرشید نعمانی صاحب، شیخ الحدیث بہاولپور، مولانا شمس الحق افغانی شیخ التفسیر بہاولپور، مولانا پیر ہاشم جان مجددی (ثنندو سائیں داد)، مولانا محمد ادریس کاندھلوی، مولانا ابویکر غزنوی، حضرت حاجی احمد گل رحمة الله تعالى علیہ اور مولانا عبدالعزیز (کوئٹہ) کے اسمائی گرامی قابل ذکر ہیں۔

- ۱۹۶۰ء میں گورنمنٹ کالج لاہور سے بی۔ اے کیا۔

- ۱۹۶۱ء میں حضرت مولانا ابویکر غزنوی کے ہاتھ، اور پھر انہی کے ثروسط سے حضرت حاجی احمد گل رحمة الله علیہ کے ہاتھ بیعت ارشاد کی۔

- ۱۹۶۲ء میں گورنمنٹ کالج لاہور سے ایم۔ اے فلسفہ کیا اور پانچ سال بطور لیکچرار فلسفہ کام کیا۔

- ۱۹۶۷ء میں فیڈرل پبلک سروس کمیشن پاکستان سے اعلیٰ مرکزی ملازمتوں کے لیے مقابلہ کا امتحان پاس کیا اور ۱۹۸۱ء تک مرکزی

حکومت کے مختلف عہدروں پر فائز رہے -

- مرکزی ملازمت کیے دوران دینی تعلیم باقاعدہ طور پر مکمل کی اور دینی جامعہ سے سند حاصل کی -

- ۱۹۷۰ء میں پنجاب یونیورسٹی سے ایم - اے (عربی) کیا۔

- ۱۹۷۹ء میں پنجاب یونیورسٹی سے فلسفہ اسلامیہ میں ڈاکٹریٹ حاصل کی۔

- ۱۹۷۹ء سے ۱۹۸۹ء تک محکمہ تعلیم حکومت سعودی عرب میں بطور اسٹنٹ پروفیسر علوم اسلامیہ کام کیا۔ خصوصاً اسلامک یونیورسٹی، مدینہ منورہ میں بطور استاد و صدر شعبہ ترجمہ فرائض سرانجام دئے۔

- ۱۹۸۱ء سے ۱۹۸۹ء تک سعودی ٹیلی ویژن کی طرف سے حرم نبوی (روضہ اقدس) میں درس و تقاریر کی سعادت نصیب ہوئی۔

- سعودی ٹیلی ویژن میں مختلف دینی پروگرام دینے کا موقعہ ملا جن میں سے بعض روزانہ اور بعض ہفتہ وار تھے -

- منطقہ احساء، سعودی عرب میں عیسائیوں اور ہندوؤں میں تبلیغ کا موقعہ ملا۔ ۲۵ غیر مسلمون نے ڈاکٹر صاحب کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا۔

- ۱۹۸۲ء سے ۱۹۹۰ء تک امریکہ اور بورپ کے مالک میں بار بار جانے کا موقعہ ملا اور تبلیغ کی سعادت نصیب ہوئی۔

- تبلیغی، علمی اور تحقیقی کام بھی کیے - پندرہ تصنیفات میں اور مزید کتابیں زیر طبع ہیں۔

- آج کل جہاد افغانستان سے متعلق میں اور پاکستان ٹیلی ویژن سے بھی دینی پروگرام دے رہے ہیں۔